

Ἑρμηνεία

Журнал философских переводов

№1 (5) 2013



Главный редактор
Олег Матвейчев

Содержание

Э. Доддс. «Парменид» Платона и происхождение неоплатонического Единого. <i>Перевод С. Любимова</i>	3
У. Плейс. Является ли сознание процессом в мозге? <i>Перевод С. Любимова</i>	15
М. Вироли. Макиавелли и религия virtue. <i>Перевод С. Любимова</i>	21
Ф. Лаку-Лабар. Трансценденция заканчивается в политике. <i>Перевод О. Матвейчева</i>	28
Г. Фигал. Хайдеггер как последователь Аристотеля. <i>Перевод А. Фомина</i>	57
М. Хайдеггер. Подачи. <i>Перевод Э. Саркисяна</i>	84

«Парменид» Платона и происхождение неоплатонического Единого

ЭРИК ДОДДС

*E. R. Dodds. The Parmenides of Plato and the Origin of
the Neoplatonic 'One' // Classical Quarterly 22, 1928.*

Перевод Сергея Любимова

Совсем недавно позднему этапу греческой философии уделялось меньше внимания, чем любому другому периоду, и в наших познаниях философии того времени еще много пробелов. Можно выделить три ошибки, которые уменьшили роль Плотина в истории философии. Первая ошибка заключалась в неспособности разграничить платонизм от неоплатонизма. Это четко видно в работе многих ранних комментаторов, начиная с Марсилио Фичино и заканчивая Кирхнером. Вторая ошибка — убежденность в том, что неоплатоники были мистиками, поэтому они не понятны для обычных людей и даже некоторым философам. Укреплению этого убеждения в XIX в. способствовал авторитет Крезера, у которого было достаточно ошибочных утверждений и помимо этого.

Третья ошибка заключается в хронологическом заблуждении, связанном с приписыванием неоплатонической теологии Дионисию Ареопагиту, современнику святого Павла. Несмотря на то что еще Скалигер раскрыл этот обман, эти трактаты использовались вплоть до начала XIX в. в качестве свидетельств того, что неоплатоническая троица является копией христианской. Когда же этот обман был изобличен, тенденция на интерпретацию неоплатонических текстов в восточном стиле продолжила существовать в другом виде. Благодаря ранним историкам неоплатонизма Симона и Вашеро, вопреки географическим фактам школа Плотина была названа александрийской школой, находившейся под влиянием египтян. Вашеро полагал, что неоплатонизм был «по существу и по происхождению восточным, не имея ничего общего с греческой мыслью, за исключением языка и метода». Се-

годня мало кто согласится с таким приговором. Однако многие французские и немецкие писатели до сих пор разделяют мнение о восточном элементе в философии Плотина.

Это можно доказать двумя способами: во-первых, Евнапий и другие поздние авторы считали, что Плотин родился в Египте. Все данные Порфирия говорят о том, что Плотин обучался в Александрии, слава которой как центра образования привлекала молодых людей со всего света. К тому же Плотин принимал участие в походе императора Гордиана на Восток с намерением изучить персидскую и индийскую мысль, однако добраться до него не смог. Наконец мы знаем о том, что Плотин принял приглашение египетского жреца принять участие в спиритуалистическом сеансе, организованном в Риме.

Добавим еще, что в одном разделе, посвященном концепции Прекрасного, он восхищается египетскими иероглифами и сравнивает философию с мистериями (возможно, речь идет о мистериях Исиды). Так, англичанин, получивший образование и, возможно, родившийся в Индии, мог бы воспользоваться карательной экспедицией на северо-западную границу для изучения религии. Он мог бы даже восхвалять священные статуи Бенареса и случайно упомянуть джаггернаутову колесницу. Мы точно знаем, что имя Плотина римское и что он свободно писал по-гречески. Возможно, он имел представление о египетской религии, однако все, что он сообщает нам об этом, могло быть почерпнуто им во время путешествия.

Второй способ доказательства гораздо проще, поскольку он основан на негативной информации. Сначала говорится о том, что объединяет Плотина с ранними авторами, которые считаются истинными греками, затем это выделяется из суммы всей системы Плотина и на остаток крепится ярлык «восточный». Этот ярлык основывается на трех гипотезах: во-первых, тот, кто дает такое определение, имеет надежный критерий, позволяющий отличать истинного грека от варваров, бывших среди предшественников Плотина. Во-вторых, Плотин был знаком со всей подлинно греческой литературой, сохранившейся и не сохранившейся, и наконец, в-третьих, он никогда сам не сочинял, а лишь копировал отрывки из работ греческих авторов. Очевидно, что все эти гипотезы спорны и, чтобы подтвердить или опровергнуть их, мы должны найти параллели между разделами Плотина и специфическими отрывками из неэллинизированной восточной литературы религиозного типа. Возможно, востоковеды когда-нибудь ответят на эти вопросы. Но прежде чем проводить такие параллели, следует занять позицию *ἑποχῆ* и посмотреть, не найдутся ли подходящие источники где-нибудь поближе?

Первым мыслителем, который обратил внимание на существование таких источников в стоицизме, неопифагореизме и среднем платонизме, был Эдуард Целлер. Эти источники по большей части фрагментарны, однако за последние 50 лет немецкие ученые Шмекель и Прэхтер сделали многое, чтобы разъяснить их и преобразовать в единый текст. Несомненно, наибольший вклад в решение этого вопроса со времен Целлера внесла книга Вернера Йегера «Немесий месский» — труд, который до сих пор не удостоился заслуженного внимания, возможно потому, что был опубликован в годы войны. Йегер достаточно убедительно показал, что некоторые неоплатонические доктрины, в частности понятие *σύνδεσμος* — мир как духовный континуум, протянувшийся через определенные последовательности вселенных от высшего бога до лишенной свойств материи, восходят к стоическому источнику, которым, по общему мнению немцев, является Посидоний. Йегер был более точен и говорил о том, что большинство из них восходит к комментарию Посидония на диалог «Тимей», который определил всю последующую традицию и благодаря которому именно Платон «Тимея» стал Платоном неоплатонизма и эпохи Возрождения. Он делает вывод о том, что Посидоний был истинным отцом неоплатонизма, и, если бы Посидоний нашел-таки место платоновским идеям, Плотин остался бы без работы.

Ясно, что Йегер дал своему открытию завести себя слишком далеко. Посидоний упустил из виду нечто более существенное для неоплатонизма, нежели идеи, Посидоний не обратил внимания на Единое. Если еще есть доктрина, которую мы принимаем в качестве «истинно от Посидония», так это его концепция бога как «огненного мыслящего дыхания» (*πνεῦμα νοερόν καὶ πύρῳδες*), не имеющего формы, но переходящего в то состояние, которое оно само выберет в ходе уподобления всем вещам. Таким образом, высший принцип у Посидония материален, имманентен и того же рода, что и человеческий интеллект. Однако именно доктрина Плотина о единой причине всего сущего, которая находится не только за пределами материи, но и ума, творящей без воли или случайно остающейся непознанной в *unio mystica*, не имеющей никаких особенностей, за исключением того, что она является причиной, — это та часть системы Плотина, которая во все времена весьма впечатляла читателей.

Удивительно, но именно с этой частью современные историки испытывают наибольшие трудности. Целлер называл ее диалектическим развитием стоицизма и утверждал, что она впервые появляется у Плотина Монрад считал ее восточной с эллинской доктриной ума (*νοῦς*), Вашеро, Гийо и другие проводят связь этой доктрины к Филону, несмотря на глубокое различие точек

зрения Филона и Плотина и тот факт, что Филон неоднократно называет своего бога $\delta\upsilon$ и $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Некоторые приписывают ее Нумению или Алкиною, но их бог напоминает высший $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, и никто из них не говорит о нем как о Едином.

Другие находили Единое и Неопределенную Диадю в некоторых неопифагорейских доктринах и в аристотелевской метафизике. Однако, кроме случайной отсылки в книге Т. Уиттакера, все профессиональные историки неоплатонизма, которых я читал, по той или иной причине не упоминают этот очевидный платонический источник. Представим принцип единства, который настолько превосходит всякую множественность, что опровергает всякий предикат, даже предикат существования. Этот принцип никогда не движется и не пребывает в состоянии покоя, не находится ни во времени, ни в пространстве. Мы не можем о нем сказать ничего, даже то, что он самотождественен или отличается от других вещей. Наряду с этим существует второй принцип единства, который содержит начала всех противоположностей, принцип, который продолжает бесконечно множить себя во вселенной существующих единиц. Если мы на время оставим в стороне фрагменты и рассмотрим только целые работы греческих философов до Плотина, то среди них обнаружим один раздел, где эти принципы получают связанное выражение: первая и вторая гипотезы из второй части Платоновского «Парменида». Плотин не обращает внимания на один или два наиболее специфических вывода, следующих из этих гипотез, а некоторым из тех, которые он принимает, он придает новое звучание. Насколько близок этот параллелизм подтверждает сравнение следующих разделов:

ПЛАТОН

- (a) Ἄπειρον ἄρα τὸ ἕν... Καὶ ἄνευ σχήματος ἄρα... ἐπεὶ περ οὐδὲ μέρη ἔχει (137d-138a)
- (b) τοιοῦτόν γε ὃν (τὸ ἕν) οὐδαμῶς ἂν εἶη· οὔτε γὰρ ἐν ἄλλῳ οὔτε ἐν ἑαυτῷ εἶη (138a)
- (c) Τὸ ἐν ἄρα, ὡς ἔοικεν, οὔτε ἔστηκεν οὔτε κινεῖται (139b)
- (d) Οὕτω δὴ ἕτερόν γε ἢ ταῦτόν τὸ ἐν οὔτ' ἂν αὐτῷ οὔτ' ἂν ἐτέρῳ εἶη (139e)
- (e) Οὔτε ἄρα ὅμοιον οὔτε ἀνόμοιον οὔθ' ἐτέρῳ οὔτε ἑαυτῷ ἂν εἶη τὸ ἕν (140b)
- (f) Οὔτε ἄρα ἐνὸς μέτρου μετέχον

ПЛОТИН

- (a) Οὐτ' οὔν πρὸς ἄλλο οὔτε πρὸς αὐτὸ πεπεράνται (τὸ ἕν) ... Οὐδὲ σχῆμα τοῖνυν, ὅτι μηδὲ μέρη (V.v.11)
- (b) οὐκ ἐν ὄψωον ἄρα (τὸ ἕν) ταύτῃ οὔν οὐδαμῆ (V.v.9)
- (c) οὐδὲ κινούμενον οὐδ' αὖ ἐστώς (ἐστί τὸ ἐν) (IV.ix.3)
- (d) Δεῖ μὲν γάρ τι πρὸ πάντων εἶναι — ἀπλοῦν τοῦτο — καὶ πάντων ἕτερον τῶν μετ' αὐτό, ἐφ' ἑαυτοῦ ὄν, οὐ μιγμένον τοῖς ἀπ' αὐτοῦ, καὶ πάλιν ἕτερον τρόπον τοῖς ἄλλοις παρεῖναι δυνάμενον, ὃν ὄντως ἕν, οὐχ ἕτερον ὄν, εἶτα ἕν, καθ' οὗ ψευδὸς καὶ τὸ ἐν εἶναι (V.iv.1)

οὔτε πολλῶν οὔτε ὀλίγων, οὔτε τὸ παράπαν τοῦ αὐτοῦ μετέχον, οὔτε ἑαυτῷ ποτε, ὡς ἔοικεν, ἔσται ἴσον οὔτε ἄλλῳ· οὔτε αὖ μείζον οὐδὲ ἔλαττον οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἐτέρου (140d)

(g) οὐδὲ ἐν χρόνῳ τὸ παράπαν δύναιτο ἂν εἶναι τὸ ἐν (141a)

(h) τὸ ἐν οὔτε ἐν ἐστίν οὔτε ἔστιν (141e) Ἔστι δὲ οὐδὲ τὸ «ἔστιν» (κατὰ τοῦ ἐνόου) (VI.vii.38)

(i) Οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γινώσκεται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται (142a)

(j) Ἐπὶ πάντα ἄρα πολλὰ ὄντα ἡ οὐσία νενέμηται καὶ οὐθενὸς ἀποστατεῖ 18 τῶν ὄντων (144b)

(k) Τὸ ἐν ἄρα ὄν ἐν τέ ἐστὶ που καὶ πολλὰ (145a)

(l) Καὶ σχήματος δὴ τινος, ὡς ἔοικε, τοιοῦτον ὄν μετέχει ἂν τὸ ἐν (145b)

(m) Οὕτω δὴ πεφυκὸς τὸ ἐν ἄρ' οὐκ ἀνάγκη καὶ κινεῖσθαι καὶ ἐστάναι (145e)

(n) Καὶ μὴ ταῦτόν γε δεῖ εἶναι αὐτὸ ἑαυτῷ καίῃτερον ἑαυτοῦ, καὶ τοῖς ἄλλοις ὡσαύτως ταῦτόν τε καὶ ἕτερον εἶναι (146a)

(e) οὐ γὰρ ἐνὶ οὐδὲ τὸ 'οἶον', ὅτι μὴδὲ τὸ 'τι' (V.v.6)

(f) Οὐ γὰρ θέλει (τὸ ἐν) μετ' ἄλλου οὔτε ἐνόου οὔτε ὀποσοοῦν συναριθμεῖσθαι οὐδ' ὄλως ἀριθμεῖσθαι· μέτρον γὰρ αὐτὸ καὶ οὐ μετρούμενον (V.v.4)

(g) οὐκ ἐν χρόνῳ (ἐστὶ τὸ ἐν) (IV.ix.3)

(h) (τὸ ἐν) καθ' οὗ ψευδὸς καὶ τὸ ἐν εἶναι (V.iv.1)

(i) οὔτε τι τῶν πάντων (ἐστὶ τὸ ἐν) οὔτε ὄνομα αὐτοῦ, ὅτι μὴδὲν κατ' αὐτοῦ (V.iii.13) οὐ μὴν αὐτὸ λέγομεν οὐδὲ γινώσκιν οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ (V.iii.14)

(j) νομιστέον... εἶναι... πανταχοῦ τοῦ ὄντος τὸ ὄν οὐκ ἀπολείπόμενον ἑαυτοῦ (VI.iv.11)

(k) πολλὰ δεῖ τοῦτο τὸ ἐν εἶναι ὄν μετὰ τὸ πάντῃ ἐν (VI.vii.8)

(l) Σχημάτων δὴ πάντων ὀφθέντων ἐν τῷ ὄντι καὶ ποιότητος ἀπάσης (VI.ii.21)

(m) περὶ μὲν τὸ ὄν (στάσεως καὶ κινήσεως) τούτων θάτερον ἢ ἀμφοτέρω ἀνάγκη (VI.ix.3)

(n) εἰ δὲ πολλὰ (ἐστὶ τὸ ἐν), καὶ ἐτερότης (ἐστὶ), καὶ εἰ ἐν πολλὰ, καὶ ταυτότης (VI.ii.15)

Неудивительно, что Плотин ссылается на платоновского «Парменида» как на развитие его исторического прототипа; Ямвлих рассматривал «Парменид» и «Тимей» в качестве единственных платоновских диалогов, необходимых для спасения; Прокл нашел в «Пармениде» законченную систему платоновской теологии. Читайте вторую часть «Парменида» так, как читал ее Плотин, «единым оком веры» (with the single eye of faith), не ищите в нем сатиру на мегарцев или кого-то еще, и вы найдете в первой гипотезе ясное описание знаменитой негативной теологии, а во второй — интересный рассказ о происхождении мира от союза единого и бытия. Не буду предугадывать, что вы найдете в оставшихся гипотезах. Даже в рамках неоплатонической школы были существенные расхождения в этом отношении, которые

я не буду здесь приводить, потому что они уведут меня слишком далеко от моей цели.

Относительно первых двух гипотез моей целью не является доказательство факта того, что неоплатоники все сводят к первой гипотезе. Описания Парменидом его активности как *γυμνασία* и *παίδιá* вместе с очевидными ошибками, к которым неизбежно приводят некоторые гипотезы, предостерегают нас от предположения о том, что все его выводы имеют место в системе Платона. В то же время не следует забывать, что идея Блага в меньшей степени, чем Единое первой гипотезы, трансцендентна и что основным выводом «Лекции о Благе» было *ἀγαθόν ἐστιν ἔν*.

Некоторые открытия платонической логики, особенно различие между абсолютным и относительным небытием, впервые появляются в гипотезах «Парменида», и эти умозаключения рассматриваются только как диалектическая игра ума. Однако мне трудно понять позицию выдающегося ученого профессора Тэйлора, который, столкнувшись с негативной теологией у Прокла или схоластов, отнесся к ней серьезно, как к необходимому аспекту религиозного опыта, но встретив то же в «Пармениде», констатирует его как философский розыгрыш. Профессор Тэйлор не принимает ничего из этого.

Но действительно ли Платон был основателем или он только псевдоотец этих теологических диковин? Можно сказать, что платиновская интерпретация «Парменида» есть результат полного непонимания того, что значительные философские концепции основаны не только на непонимании. В итоге неоплатоническая интерпретация «Парменида» следует за развитием неоплатонизма, а не предшествует ему; иными словами, она является следствием, а не причиной.

Сейчас мы знаем, когда Прокл нашел в «Пармениде» свою концепцию *ἄχραντοι θεοί*, которая в имманентном виде есть и у Платона, он вложил в нее догму, изначально составленную из отсылок к так называемым халдейским оракулам. Однако это не относится к данному вопросу, потому что, во-первых, систематическая аллегоризация Платона, которая позволила Проклу привести учение этого философа в полное соответствие с орфической теологией и теологией из оракулов, кажется изобретением Ямвлиха — в ней слишком мало от Платона.

Во-вторых, неоплатоническая интерпретация платоновского *τὸ ἔν* и *τὸ ἔν ὄν* основана на буквальном, а не на аллегорическом толковании текста и привлекает внимание некоторых современных критиков, которые, конечно же, не являются неоплатониками.

В-третьих, интерпретация в действительности старше Плотина. По всей видимости, стоит остановиться подробнее на развитии этого суждения не только потому, что оно имеет первостепенное значение для моего непосредственного аргумента, но и потому, что, возвращаясь к истории неоплатонической интерпретации, мы в то же время обращаемся к одному из главных векторов мысли, которые прослеживаются в ранней греческой философии.

Плотин не поможет нам ответить на этот вопрос: он слишком увлечен собственными мыслями, чтобы беспокоиться о том, что пишут другие. Комментарии на «Парменид», написанные Порфирием, Кастрикием Фирмом, Ямвлихом, Плутархом, сыном Нестория, и Сирианом, полностью утрачены, поэтому нашим первым источником является Прокл. В интерпретации второй части диалога «Парменид» он выделяет три школы. Первые видели в нем полемику с Зеноном либо логические упражнения. Вторые относились к тексту более серьезно, но не находили в этом τὰ ἀπορρητότερα τῶν δογματῶν. По их мнению, смыслом диалога является доктрина ἐν ᾧ, которая заключает идеи в их единстве. Третья школа отличалась от остальных тем, что они соглашались отнести первую гипотезу к ὑπερούσιον ἔν, но большинство из них относили вторую гипотезу к νοῦς, а третью — к ψυχή. На этом согласие заканчивается. К сожалению, не известно ни одного имени представителей первых двух школ. Первое мнение неявно выражено у Алкиноя (Альбина), оно было объявлено раньше него: мы можем приписать это мнение скептической Новой Академии. Вторая пережила влияние стоицизма и может быть связана с именем Антиоха Аскалонского. Третья же выражает мнение неоплатоников. Прокл ассоциирует появление этой школы с именем Плотина. В поисках свидетельств более раннего происхождения мы должны обратиться к другим источникам.

Секст Эмпирик говорит: в то время как одни неопифагорейцы полагали, что материальная вселенная произошла из точки, другие выводили ее из двух начал — Единицы и Неопределенной Двоицы. На этом основании Шмекель и некоторые другие исследователи выделяют монистическую и дуалистическую школы в неопифагореизме. Разделение по такому принципу неосновательно, потому что некоторые так называемые дуалисты постулировали предельное Единое (ἐν или μονάς) в качестве начала, предшествующего производной от него Единицы, которая вместе с Неопределенной Двоицей порождает множество. Этот взгляд пифагорейцам приписывали Евдор, платоник, живший около 25 г. до н. э., а также Прокл и другие. Сириан приписывает подобное мнение Архенету, Филолаю и Бронтину. Этот тип монизма сформировался под влиянием платонизма. Одним из его источников стала шестая книга «Государства», которая выявляется из утверждения, приписываемого Сирианом Броти-

ну, согласно которому, высший принцип *νοῦ παντὸς καὶ οὐσίας δυνάμει καὶ πρεσβείᾳ ὑπερέχει*, что является очевидным перифразом «Государства» Платона (509b). Но откуда взялись два Единых — трансцендентное и производное? Едва ли из раннего пифагоризма: ведь в рассказе Аристотеля о пифагорейцах нет никаких признаков удвоения Единого, и противопоставление Единицы и Неопределенной Двоицы является платоническим, а не пифагорейским.

Источник можно выделить из раздела Симпликия. Этот раздел был привлечен Вашеро, чтобы доказать, что неоплатоническая триада и неоплатоническая доктрина материи были предвосхищены Модератом — пифагорейцем второй половины I в. н. э. Однако Целлер возражает, что этот раздел ничего не доказывает. Он показал, что если слова *οὗτος γάρ* и слова просто отсылают к частному мнению Модерата, они не указывают на влияние пифагорейцев на Платона, поэтому *γάρ* не имеет значения. Соответственно, он полагал, что *οὗτος γάρ κατὰ τοὺς Πυθαγορείους* следует понимать не как «Модерат в соответствии с пифагорейцами», а как «Платон в соответствии с пифагорейцами». Он также выделил, что Симпликий приводит Модерата не из первоисточника, а из сообщения Порфирия о Модерате: «Так же и Порфирий написал во второй книге своего трактата о материи, цитируя Модерата». Затем он приводит в качестве дополнений слова Порфирия *ὅπερ ἐστὶ τὸ ὄντως ὄν καὶ νοητὸν* в строке 4 и *ὅπερ ἐστὶ τὸ ψυχικόν* в следующей строке; замечание о двух видах *μὴ ὄντος* в конце того же предложения, от *τῆς ἐν αὐτοῖς* вплоть до *καὶ ἀπὸ τούτου*. В своих ранних трактатах он также приписывает Порфирию весь раздел от *βουληθεῖς* и далее, читает аористное причастие *παραθέμενος* в 9 строке, но отказывается от последнего допущения, когда находит, что манускрипты дают чтение в настоящем времени *παρὰτιθέμενος*.

Ключ к пониманию этого раздела заключается в том, что первые 8 строк являются интерпретацией платоновского диалога «Парменид». Первое, второе и третье «Единое» являются тремя Едиными, которые постулируются в первых трех гипотезах «Парменида», — интерпретация та же, что и в школе Плотина. Чувственный мир разделен на два элемента: отображение форм (*ἐμφάσεις*) и материал (*ὄλη*), причем последний является абсолютным *μὴ ὄν* и тенью относительного *μὴ ὄν*, который выражается разнообразием форм (*ἐν τῷ ποσῷ ὄντος*). Это соответствует интерпретации Прокла четвертой и пятой гипотез Парменида. Слова *ὧς ποῦ φησὶν ὁ Πλάτων* можно объяснить лучше, если принять их как отсылку на происхождение множественности из *ἐν ὄν* во второй гипотезе в сочетании с *ἐχμαγεῖον* «Тимея», интерпретированном как относительное *μὴ ὄν*.

Поэтому то, что мы имели ранее, является интерпретацией «Парменида». Интерпретация не только Симпликия или Порфирия. Даже если выражение *ὁὗτος γὰρ κατὰ τοὺς Πυθαγορείους* означает «Платон соответствует пифагорейцам», мы имеем дело с интерпретацией, представленной неоплатониками. Причем замечание Целлера против отсылки *ὁὗτος* к Модерату — что *γὰρ* не имеет значения. Аргумент Симпликия теперь может означать следующее: «Это понятие материи восходит к Платону, а в конечном итоге к пифагорейцам, как сообщает Модерат, потому что Модерат показал, что «Парменид» нужно интерпретировать на пифагорейский манер (*κατὰ τοὺς Πυθαγορείους*), когда он был так интерпретирован, этот текст содержал необходимое понятие материи».

(а) Понятие *ὁὗτος* лучше отнести к имени Модерата.

(b) Путь, по которому пошел Целлер, представляет Платона как человека, создавшего первое, второе и третье понятия о «Едином» и о тождестве второго «Единого» с идеями, чего он не делает в «Пармениде». Целлер ссылается на раздел из второго письма о трех уровнях реальности, но в этом разделе они не именуется «Едиными», и в нем не говорится об идеях. В то же время интерпретатор «Парменида» мог считать, что эти концепции подразумеваются в диалоге, хотя о них не сказано напрямую.

(c) Использование понятия «*τὸ πᾶσόν*» или «*πᾶσότης*» для обозначения частей множественности в умопостигаемом мире носит неопифагорейский характер: например, Теон Смирнский в разделе, который основывается на высказывании самого Модерата, определяет число как *τὸ ἐν νοητοῖς πᾶσόν*. Следовательно, имеет смысл предположение, что 8-я строка принадлежит Модерату.

(d) Гипотеза о том, что неоплатоническая интерпретация «Парменида» является неопифагорейской, обосновывается высказыванием псевдо-Александра *οἱ μὲν, ὥσπερ ὁ Πλάτων καὶ Βροτῆνος ὁ Πυθαγόρειος, φασὶν ὅτι τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ τὸ ἐν ἐστὶ καὶ οὐσίωται ἐν τῷ ἐν εἶναι*. Доктрина о том, что Единое, *οὐσίωται ἐν τῷ ἐν εἶναι*, «стало сущностью, потому что оно есть Единое», вряд ли восходит к какому-то другому трактату, помимо «Парменида», поэтому мы предполагаем, что это стало частью пифагорейских апокрифов.

Не удивительно, что пифагорейцы переняли идеи Платона — их интерпретация Платона могла повлиять на поздних платоников. В ранний имперский период эти две школы были неразрывно связаны. И Нумений, и ранние неопифагорейцы, учение которых было изложено Фотием, увидели в Платоне то же, что видел в нем Модерат — популяризатора идей пифагорейской философии. Этот подход в отношении Платона и пифагорейцев уже неявно присутствовал в легенде о том, что «Тимей» ско-

пирован у пифагорейцев. Они искали подтверждения этой легенде в двух направлениях: во-первых, делая упор на реальные или предполагаемые пифагорейские компоненты в учении Платона и, во-вторых, используя платонические компоненты в собственной литературе. Последний подход взят из псевдо-Бротина и ему подобных; а первый привел их к тому, что они начали искать в диалогах Платона космогонию, основанную на Единце и Неопределенной Двоице и нашли ее в диалоге «Парменид». Их интерпретация вскоре стала влиять на возрожденную Платоновскую академию. Это аргументируется тем, что Евдор, один из ранних представителей школы, изменил фрагмент из аристотелевской «Метафизики», чтобы доказать, что Аристотель находит у Платона ту же концепцию, которую Евдор нашел у современных ему пифагорейцев. Неопифагорейская теория проявляется в непоследовательном сочетании с другой теорией, которая развивалась под влиянием перипатетиков и стоиков. В попытке провести параллель между противоречащими взглядами он предугадал Плотина, которому не удалось связать их вместе, что показывает, насколько он был велик. В школе Плотина работам Нумения и Крония уделялось такое же внимание, как и работам первоначальных платоников. Лонгин, зная суть проблемы, считал Плотина толкователем пифагорейских и платонических *ἀρχαί*: он говорил, что *ἀρχαί* уже были проинтерпретированы Нумением, Кронием, Модератом и Трасиллом. Единство теологии Плотина с теологией Филона, герметического корпуса и некоторых гностиков проще объяснить предположением общего источника или источников. Мы видели, что это обнаруживается в неопифагореизме и что неопифагорейская теология сформировалась на основе диалога «Парменид». Кто же был ее основателем? Что это не Модерат, подтверждает свидетельство Евдора, которое датируется примерно столетием ранее. Шмекель предположил, что на неопифагорейскую школу оказал влияние Антиох Аскалонский, однако это весьма сомнительно. Если принять во внимание хорошо известный стоицизм во взглядах Антиоха, не кажется правдоподобным, что он был искомым источником теологии. Более правдоподобно предположение, что источниками были Древняя Академия и, особенно, Спевсипп. Я не буду здесь приводить метафизику Спевсиппа. Достаточно того, что у нас есть точные данные о том, что его первым принципом было Единое, которое, согласно Аэцию, он отделял от Ума (*νοῦς*). Более того, Аристотель приписывает ему тот факт, что Единое было *ὑπερούσιον*, или, по крайней мере, *ἀνούσιον*, а также сравнивает Единое с семенем. Он же говорит, что это Единое было первым *ἀρχαί* — *ἄλλην μὲν ἀριθμῶν ἄλλην δὲ μεγεθῶν, ἔπειτα ψυχῆς*. Я полагаю, что уже начиная со Спевсиппа мы приходим к неоплатонизму и еще никто не сомневался в том, что наследник Платона был настоящим греком.

Наше положение о том, что «Эннеады» были интеллектуальной кульминацией неоплатонизма, совсем не уменьшает оригинальности Плотина. Философское мышление первых двух веков нашей эры было не лучшего качества, как и всякая мысль в переходный период. Без этих размышлений «Эннеады» не могли быть написаны, но, как всякий гениальный человек, Плотин смог сделать из плохого материала строение, о котором некоторые его предшественники могли только мечтать, так как эта постройка заведомо превосходила все их творения. Особенно ярко его гениальность проявилась в концепции экстаза, которая стала для него психологическим элементом концепции Единого. Один из немецких авторов даже говорил о том, что личный опыт Плотина в *unto mystica* определил его понятие Единого. Однако мы видели, что это понятие намного древнее системы Плотина. Возможно, правильнее говорить о том, что понятие Единого определялось не его личным опытом, а интерпретацией терминологии, в которую он погрузил этот опыт. К понятию Единого можно прийти путем восхождения, элемент личного мистицизма отсутствует и у предшественников Древней Академии, и у неопифагорейцев. Диалектика может сказать, чем Единое не является. Это скопление апофатических характеристик может удовлетворить метафизику, но, по замечанию Инге, никто не может преклоняться негативной частице. Абсолют философа может превратиться в божество как объект богопознания, лишь будучи доступным человеческому сознанию. Однако уже во времена Эмпедокла все признавали, что подобное познается подобным. Следовательно, принцип единства во вселенной открыт только некоторому принципу единства в человеке. Этот доступ должен быть сверхрациональным: как космическое единство за пределами космическому уму, так единство должно быть выше воплощенного ума. Таким образом, высший акт познания не сводится к обычному познавательному процессу, он должен заключаться в актуализации тождества Абсолюта в человеке с Абсолютом вне его.

Логическая основа платиновского мистицизма — гипотеза, подтверждение которой он нашел в своем внутреннем опыте, в то время как прочие мистики в опыте находят подтверждение другим гипотезам. Эта гипотеза основывается на теологии «Парменида» и «Государства» и продолжается принципами о том, что подобное познается подобным и что целью человека является *ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν*. Этапы этого *ὁμοίωσις* Платон описал в диалоге «Пир». Отменный язык, которым Плотин выражает свой невыразимый опыт, тоже платонический. Его любимая метафора просветления часто приводилась в качестве свидетельства о восточном влиянии. Свет является символом божественности, он есть в иудаизме, манихействе и почти во всех религиозных текстах эллинистического периода. Однако изуче-

ние Плотина говорит о том, что использование данной метафоры скорее базируется на образе солнца из «Государства VI» и на таком же сравнении из «Седьмого письма» (341c), где момент просветления сравнивается со «светом, берущим силы от пляшущего огня», несомненно также, что он основывался на собственном опыте, ведь схожий язык использовали мистики, чтобы описать вхождение в состояние просветления. Говорят, что эти обороты у Плотина должны указывать на видение светящихся образов, которые были в мистериях Изида, но можно сказать, что в этом случае сливаются две формы религиозного опыта, которые в духовном плане сильно отличаются друг от друга. Для Плотина единственной мистерией была платоновская философия. Его отношение к ритуалу проявляется в его ответе адепту религиозных культов Амелию: ἐκείνους δὲ πρὸς ἐμὲ ἔρχεσθαι, οὐκ ἐμὲ πρὸς ἐκείνους.

Другие исследователи полагают, что платиновская концепция экстаза является восточной, потому что он зависел от Филона. Согласно последним исследованиям, Филон использует общие с Платином места из платоновского «Федра» или из «Посидония». Кроме того, экстаз Плотина сильно отличается от того, что описывает Филон. Его отличительными чертами являются, во-первых, то, что он рассматривает экстаз как кульминацию длительного интеллектуального упражнения, которое преодолевается, но не отрицается, во-вторых, такой экстаз явно отличается от поведения, которое Платон назвал ἐνθουσιασμός или κατοχωρή и которое мы называем трансом. Экстаз Плотина в отличие от Филона достигается через интеллектуальное усилие изнутри, а не через отрицание рационального или посредством использования магии, он представляется скорее формой самореализации и в меньшей степени самоотречением. Плотин не выглядит крушителем великой традиции греческого рационализма, скорее он — ее последний представитель. После Аристотеля почти все греческие мыслители говорили и имели дело с инобытием. Незаурядным мыслителем III в. Плотина делает его отречение от быстрого пути к мудрости, который предлагали гностики и теурги, митраисты и христиане; он защищает разум как инструмент философии и ключ к структуре мира. Вывод о его завышенности от Филона весьма напоминает попытку построить мистицизм Бредли из мистицизма Блаватской. Пусть тот, кто сомневается в гениальности Плотина, исследует теософию Филона и герменевтов, фанатизм Тертуллиана и метафизику Плутарха, трактаты Максима и благочестие Порфирия. И если после этого он выйдет на поверхность, то увидит Плотина в его истинной перспективе — как человека, который все еще знал, что значить ясно мыслить в эпоху, когда многие почти утратили представление о том, что вообще значит мыслить.

Является ли сознание процессом в мозге?

УЛЛИН ПЛЕЙС

Place U. T. Is consciousness a brain process? //
W. G. Lycan, J. J. Prinz (eds). Mind and Cognition. 3rd ed.
Malden, Mass.: Blackwell. P. 25–30.
Перевод Сергея Любимова

І. ВВЕДЕНИЕ

Точка зрения, согласно которой существуют отдельные классы событий, психические явления, которые не могут быть описаны с помощью понятий, используемых в физических науках, среди философов и психологов не имеет всеобщего признания. Однако современный физикализм похож скорее не на материализм XVII–XVIII вв., а на бихевиоризм. Сознание с этой точки зрения определяется либо как особый тип поведения, как его понимает Толман, либо как склонность вести себя определенным образом. Например, если у вас зуд, вы будете иметь временную склонность чесать. В случае когнитивных понятий, таких как «знание», «вера», «понимание» и «память», и волевых понятий, таких как «желание» и «намерение», не может быть никаких сомнений, что их следует анализировать с позиций Витгенштейна и Райла. С другой стороны, может показаться неразрешимой проблема сознания, опыта и психических образов, потому что они представляют процесс (Плэсе, 1954). Конечно, возможно, чтобы удовлетворялось бихевиаристическое требование. Для наших целей, однако, я буду считать, что это не может быть сделано и что высказывания о боли и приступы боли, звуки и чувства являются отсылками на частные и внутренние события и процессы. Вопрос, который я хотел бы поднять, состоит в том, можем ли мы принять это предположение без того, чтобы неизбежно впасть в дуализм, в котором ощущения и психические образы образуют отдельные категории процессов. Я утверждаю, что принятие внутренних процессов не влечет за собой дуализм, что тезис о том, что сознание является процессом в мозге, не может быть опровергнут в его логических основаниях.

II. «ЕСТЬ» В ОПРЕДЕЛЕНИИ И «ЕСТЬ» В СОСТАВЕ

16

Уллин Плейс

Хочу подчеркнуть с самого начала, что, отстаивая тезис, о том, что сознание является процессом в мозге, я не пытаюсь утверждать, что, когда мы описываем наши мечты, фантазии и ощущения, речь идет о процессах, происходящих в нашем мозге. Иными словами, я не утверждаю, что высказывания об ощущениях и психических образах сводятся к анализу мозговых процессов, а когнитивные понятия определяются исходя из поведения. Нельзя сказать, что высказывания о сознании являются высказываниями о мозговых процессах. Это очевидно, поскольку (а) мы можем описать свои ощущения и психические образы, ничего не зная о процессах, происходящих в вашем мозгу, мы даже не знаем, что они существуют; (б) высказывания о сознании и высказывания о процессах, происходящих в мозге, проверяются совершенно по-разному; (в) нет ничего внутренне противоречивого в высказывании «Х чувствует боль, но ничего не происходит в мозгу». Таким образом, утверждение «сознание есть процесс в мозге» не обязательно истинно, но оно точно не обязательно ложно. Утверждение «сознание есть процесс в мозге», на мой взгляд, не является внутренне противоречивым и не является самоочевидным, поэтому можно сказать, что это разумная научная гипотеза.

Бытует общепринятое мнение о том, что тождество между сознанием и процессами в мозге может быть опровергнуто на логических основаниях. Согласно этому мнению, существует разница между «есть» в определении и «есть» в составе. Различение, которое я здесь предлагаю, — это разница между функцией слова «есть» в высказываниях типа «квадрат есть равносторонний прямоугольник», «красный есть цвет» и «чтобы понять инструкцию, необходимо иметь возможность действовать соответствующим образом в рамках соответствующих обстоятельств». В высказывании типа «шляпа есть связка соломы» говорится о том, что шляпа состоит из соломы, а высказывании «красный есть цвет» дается определение понятию «красный». В первом случае нужно давать уточнение «и ничего больше». В этом они отличаются от высказываний, в которых «есть» выступает в качестве предиката.

В другом отношении эти две группы высказываний разительно отличаются. Высказывания типа «квадрат есть равносторонний многоугольник» является необходимым высказыванием, истинным по определению. Высказывания же вроде «его стол есть совокупность досок» являются условными высказываниями, которые должны быть проверены наблюдением. В случае высказывания вроде «квадрат есть равносторонний многоугольник» или «красный есть цвет» существует взаимосвязь между значе-

нием выражения, формируемым грамматическими предикатами, и значением выражения, формируемым субъектом. Всякий раз, когда субъект выражения апплицируем, предикат также должен быть апплицируем. Если вы можете описать что-то как красное, вы должны быть в состоянии описать его как цвет. В случае выражения типа «его стол есть совокупность досок» нет такого отношения между выражениями «стол» и «совокупность досок», просто так случилось, что в этом случае оба выражения применимы, чтобы обеспечить адекватную характеристику объекта. Утверждающие, что выражение «сознание является процессом в мозге» логически несостоятельно, основывают свои претензии на ошибочном предположении, что если значения двух выражений не связаны, они не могут обеспечивать адекватную характеристику объекта или положения дел. Если что-то является состоянием сознания, оно не может быть процессом в мозге. Однако, как мы убедились, в этом нет никакого внутренне-го противоречия.

III. ЛОГИЧЕСКАЯ НЕЗАВИСИМОСТЬ ВЫРАЖЕНИЙ И ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ НЕЗАВИСИМОСТЬ ЛИЦ

Существует важное различие между столом и совокупностью досок, и сознанием и процессом в мозге. Выражение «его стол есть набор досок» является частным предположением, которое относится только к одному конкретному делу, в то время как высказывание «сознание есть процесс в мозге» является общим и универсальным предложением, применимым ко всем состояниям в любое время. Это ясно, я думаю, если бы мы жили в мире, в котором все столы были бы набором досок, то понятия «стол» и «набор досок» в нашем языке не имели бы независимых статусов. В таком мире стол будет всегда состоять из досок так же, как красное всегда будет цветом. Это кажется правилом языка, что для класса объектов и самих объектов существуют разные понятия. Если бы это правило не допускало исключений, следовало бы, что любое выражение, которое обозначает характеристику данного объекта, должно ссылаться на набор характеристик, которые обычно ассоциируются с объектом или состоянием дел. Именно потому, что это правило полагается как универсальное, я полагаю, что мы доказали логическую независимость двух выражений и онтологическую независимость двух положений дел. Это могло бы послужить очень сильным аргументом в доказательство того, что сознание есть процесс в мозге. Как мы выяснили, выражения, используемые для их обозначения, логически не зависимы.

<...>

У. ФИЗИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ ИНТРОСПЕКЦИИ И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ЗАБЛУЖДЕНИЕ

18

Уэлин Плейс

Если данное утверждение правильно, это должно означать, что, для того чтобы установить наличие личного сознания и определенных процессов в мозге, нужно показать, что интроспективные наблюдения могут сообщить информацию о предмете, которая может быть объяснена в понятиях процессов, происходящих в мозге. В свете этого предположения крайне интересно знать следующее: когда физиолог, в отличие от философа, испытывает некоторые трудности в объяснении того, что сознание является процессом в мозге, его беспокоят не возможные внутренние логические противоречия, а невозможность учета данных, полученных от работы сознания. Сэр Чарльз Шеррингтон поставил задачу следующим образом.

Феномен зрения можно объяснить, с одной стороны, как сокращение мышц зрачка в результате попадания на него солнечного света, а с другой — электрическими помехами в коре головного мозга. Обычно каузальная последовательность становится понятна благодаря науке. Но вторая каузальная цепь делает событие или совокупность событий совершенно не объяснимыми для нас, ибо наука не может объяснить каузальную связь между событиями в этом случае. «Я» видит солнце, оно ощущает яркость полуденного солнца, и это предельная мера яркости, которую может распознать «Я». Только с увиденными вещами «Я» может соотносить себя. Все, что видит «Я», насыщено странным свойством, которое можно обозначить как «проекция», которое есть не что иное, как уверенность в том, что все увиденное находится на расстоянии от «Я». Достаточно было сказано о том, что физические события порождают психические феномены, которые не могут иметь причину в мозге или другой части тела. В данном случае мы можем наблюдать две независимые цепи событий: физико-химическую и психологическую, а порой и взаимодействие между ними (Шеррингтон, 1947, стр. XX–XXI).

Так же, как на физиолога вряд ли произведут впечатление утверждения философа, говорящего о некотором внутреннем противоречии в сопоставлении сознания и процессов в мозге, так и философ будет вряд ли впечатлен соображениями, которые привел Шеррингтон, согласно которым у каждого события есть две плоскости: физико-химическая и психическая. Аргумент Шеррингтона зависит от очень простой логической ошибки, которую, к сожалению, очень часто совершают психологи и физиологи, а нередко даже философы. Эта логическая ошибка, которую я называю феноменологическое заблуждение. Она заключается в полагании того, что субъект описывает свой опыт посредством того, что он описывает, как выглядят вещи, звук, запах, вкус, вместе с этим он описывает свойства объектов и со-

бытий исходя из своего личного опыта. Такое феноменальное поле, которое состоит из множества личных переживаний можно представить в качестве кино или телевизионного экрана, на котором показывают события из жизни субъекта. В случае, например, зеленого цвета, нет ничего в окружающем мире, что соответствовало бы этому понятию. Конечно, нет ничего общего в мозге. Однако в мозге есть некоторые процессы, которые могут из множества зеленых вещей вычленить зеленый цвет.

Феноменологическое заблуждение, на котором основан этот аргумент, зависит от ошибочного предположения, согласно которому наша способность описывать вещи окружающего мира зависит от нашего сознания. Наши описания вещей — это в первую очередь описания нашего сознательного опыта и только во вторую очередь косвенные описания объектов и событий в нашей среде. Предполагается, поскольку мы признаем вещи в нашей среде — их внешний вид, звук, запах, вкус, ощущения, мы начинаем описывать феноменальные свойства, т. е. то, как предметы воздействуют на нас, а не сами предметы. На самом деле все наоборот. Мы признаем свойства предмета, но это не значит, что мы описываем именно их, прежде всего мы описываем сами вещи. Только после того как мы научимся описывать вещи окружающего мира, мы научимся описывать работу нашего сознания. Мы описываем наш сознательный опыт не с точки зрения феноменального свойства, которым обладают объекты, но с помощью отсылок к реальным физическим свойствам конкретных физических объектов. Все реальные объекты в конечном счете формируют наше сознание. Другими словами, когда мы описываем зеленый цвет, мы говорим что есть в окружающем нас мире зеленого цвета и что у нас есть опыт взаимодействия с предметами зеленого цвета.

Как только мы избавимся от феноменологического заблуждения, мы поймем, что проблема объяснения интроспективного наблюдения с помощью процессов в мозге далека от непреодолимости. Мы поймем, нет ничего, что интроспекция говорила бы о сознательном опыте, что не согласовалось бы с тем, что может сказать физиолог о мозговых процессах, благодаря которым у нас возникает полное описание окружающей среды. Когда субъект описывает свой опыт, говоря, что свет есть движение частиц, все, что физиолог или психолог должен сделать, чтобы объяснить интроспекцию наблюдений субъекта, — это показать те процессы в мозге, которые создают предмет в нашем сознании. Таким образом, это своего рода процесс, который обычно происходит, когда он наблюдает за фактическим движущимся объектом, и поэтому обычно заставляет его представить движение объекта в окружающей его среде. После того как механизм, посредством которого индивид описывает то, что происходит в окружающей его среде, был разработан, все, что требуется,

чтобы объяснить способность человека делать интроспективное наблюдение, объясняет его способность различать те случаи, когда его нормальные привычки соответствуют словесному описанию, которые подходят к ситуации стимула, и те случаи, когда они не являются, и объяснение того, как и почему, в тех случаях, когда целесообразность его нормальной описательной привычки вызывает сомнения, он учится, чтобы выдаче своих обычных описательных протоколов предшествовала фраза как квалифицирующий «похоже», «кажется», «смотрит», «чувствует» и т. д.

Макиавелли и религия *virtue*

МАУРИЦИО ВИРОЛИ

Viroli M. Machiavelli's God.
Princeton University Press, 2012.
Перевод Сергея Любимова

Бог Макиавелли — это Бог флорентийской республики. Макиавелли разделял гуманистический идеал человека, который получает божью помощь, благодаря своему *virtu*. Настоящим героем для Макиавелли был Моисей. Бог говорил с ним как с другом. «И говорил Господь с Моисеем лицом к лицу, словно с другом» (Исход). Бог даровал Моисею свою дружбу в качестве благословения, и именно благодаря своей добродетели (*virtu*) Моисей завоевал дружбу с Богом. «И хотя о Моисее нет надобности рассуждать, ибо он был лишь исполнителем воли всевышнего, однако следует преклониться перед той благодатью, которая сделала его достойным говорить с Богом. Но обратимся к Киру и прочим завоевателям и основателям царства: их величию нельзя ни дивиться, и, как мы видим, дела их и установления не уступают тем, что были внушены Моисею свыше» («Государь»).

Перед тем как Бог его сделал своим другом, Моисей показал свою доблесть и силу, «когда он, увидев страдания своего народа, освободил его от гнета египтян». Когда он убил погонщика, который плетью бил евреев, чтобы те быстрее работали, когда помог дочери священника и т. д. Макиавелли вспоминает эти фрагменты книги «Исход», когда рассуждает о том, что в Италии Бог станет другом любому, кто проявит к ней [Италии] сострадание, увидев ее раздробленность. Макиавелли считает, что «Италия порабощена больше, чем евреи в Египте», и хочет помочь освободить ее.

Макиавелли интерпретирует дружбу с Богом в контексте своего проекта республиканского христианства. Он объясняет, что именно дружба Моисея с Богом обеспечила успех всего его

предприятия. Евреи получили обещанную им землю, где «молоко и мед текли ручьями» (Исход). Из рабов евреи стали свободными людьми. Они должны были твердо стоять на обеих ногах, чтобы суметь защитить себя и вновь обретенную свободу. Бог не мог все делать лично, и поэтому он поставил Моисея в качестве своего наместника на земле, чтобы тот делал все, что необходимо от его имени. Макиавелли проводит параллель с историей Моисея, когда говорит об объединении Италии. «Дружба с Богом помогла евреям преодолеть препятствия, которые могли победить их». Моисея сложно назвать праведником, однако он делал все, что нужно, для своего народа и тем самым заслужил дружбу Бога.

В исключительных случаях христианский Бог может благословить даже души языческих правителей. В своей «Allocuzione fatta ad un magistrato» (Allocution or Address to a Magistrate), Макиавелли описывает легенду, согласно которой Бог вошел во сны святого Григория и сказал ему, что римский император Траян является одной из избранных душ, несмотря на то что тот был язычником. Это была награда за добродетельную жизнь Траяна и его справедливость.

В своем «Призыве к покаянию» («Esortazione Alla penitenza»), он писал об отношении Давида и апостола Павла к Богу. Павел был апостолом, но Давид, как и Траян, завоевал дружбу Бога, и потому он был выше Павла на небесах. Давид был политическим героем, потому что убил Голиафа с оружием в руках и тем самым стал примером того, что Макиавелли доказывал всю жизнь: для блага государства государь должен действовать любыми средствами.

Как и Бог гуманистов, Бог Макиавелли любит справедливость и ненавидит гордость и высокомерие. Во время своей дипломатической миссии в Пизе Макиавелли писал на обратной стороне письма, которое послал ему Тен, датированном 28 мая 1512 г. Макиавелли цитировал стихи о святом Трофиме (Saint Torpes) под названием «Тишина».

Вы сейчас увидите и услышите больше
 О том, как Бог смотрит на все проявления высокомерия и гордости...
 Вы увидите пылающие небеса
 Нерона, погрязшего в гордыне и славе...
 В стороне от этого вы узрите Святого Трофима,
 Идущего добровольно на мученическую смерть...
 И после многих чудес и небесных знаков возрадуйся
 Блаженству в небесном царствии¹...

1. Святой Трофим был одним из учеников апостола Павла. Принял вместе с ним мученическую смерть от рук императора Нерона через отсечение головы.

Макиавелли прекрасно знал, для того чтобы служить Родине, основать государство, объединить людей в одну нацию, часто необходимо действовать вопреки религии, нарушать слово, быть жестоким, лгать и даже убивать. Его ответом на эту проблему является то, что Бог прощает и признает своим другом того, кто основывает государства, освобождает свой народ. Согласно Макиавелли, правители порой должны быть жестокими, чтобы достигать своих целей. Нет нужды выбирать между миром и Богом, как это утверждал Гвичардини, поскольку сам Господь желает, чтобы мы вмешивались в мирские дела.

Эту истину можно найти в Библии. Макиавелли обращается к истории Моисея в «Рассуждениях на первую декаду Тита Ливия», чтобы показать, что тот был вынужден убить всех людей, которые не подчинялись ему и мешали ему достигнуть своей цели. Такой ценой Моисей навязал народу Израиля уважение к законам, которые Бог доверил ему. Таким способом Моисей получил право говорить с Богом.

Макиавелли обращается к фрагменту из книги «Исход» (32:27–28), в котором мы читаем, что Моисей наказал израильтян, создавших золотого тельца и поклонявшихся ему как своему Богу. Моисей изрек страшный приказ: «Так пожелал Господь, Бог Израилев, возложите каждый свой меч на бедро свое, и идите от ворот до ворот по всему лагерю, и убивайте каждого брата своего, и их жен, и их детей». «И пало в тот день около трех тысяч человек».

Макиавелли отмечает жестокость этих наказаний. Вероятно, он также отметил хитрые уловки, к которым прибегал Моисей. Моисей говорил: «Так пожелал Господь, Бог Израилев». Однако Бог не давал Моисею таких указаний, во всяком случае об этом не говорится в библейском тексте. Поведение Моисея, согласно Макиавелли, является прекрасным примером жестокости, использованной во благо. «Тот, кто наблюдал жестокость, использованную во благо, может использовать ее для управления государством и людьми». Моисей был другом Бога, поэтому Бог простил ему все прегрешения и приветствовал его на небесах. Возникает конфликт между фундаментальными принципами республиканского христианства: один из принципов — провозглашать в качестве долга любовь к Отечеству и готовность жертвовать ради него своей бессмертной душой, а другой — уважение к закону, запрещающему ряд средств, которые можно использовать для блага государства. Макиавелли пытается следовать срединным путем, и для этого он разрабатывает новую концепцию Бога.

Помимо Моисея, которого Бог сделал своим другом, есть и другие полководцы и государи, заслужившие божественное благословение и при этом совершавшие ужасные дела. Ганнибалу в результате его нечеловеческой жестокости удалось создать

огромную дисциплинированную армию, состоящую из бесчисленных народов. Он внушал страх даже в сердца своих солдат и благодаря этому добился своей цели. Можно вспомнить Кира, Тесея и Ромула, которым удалось преодолеть большую опасность, благодаря их добродетелям, и люди поклонялись им, подобно богам. Поклонение — это признание превосходства и в то же время чувство восхищения. Победители почитаются так же, как Бог, с его «величием, силой, славой и победами». Еще одно качество, которое присуще Богу — это страх. Моисей называл Бога «величайшей святостью, величайшим ужасом и величайшим чудотворцем». Ужас и страх возникают потому, что Бог творит чудеса, которые никто никогда раньше не видел. «Перед всем народом твоим сотворю чудеса, доселе не виданные на Земле ни у каких народов». Ужас есть мощь и величие.

Чем больше государь способен вселять ужас, тем больше его мощь будет напоминать силу Бога. Помимо Бога и его друзей Макиавелли выделяет группу людей, которые смогли получить божественное благословение, не будучи друзьями Бога. И среди таких людей Макиавелли выделяет Чезаре Борджиа. Бог делает своими друзьями тех, кто становится похожим на него благодаря своему *virtu*. Бог велит нам любить свое отечество больше, чем собственную душу, и жить в соответствии с *virtu*. «Если люди будут оценивать, как наша религия способствует защите Отечества, они увидят, что наша религия готовит граждан быть способными защитить Родину». Бог не может желать невозможного, поэтому он должен быть готов простить тех, кто вынужден совершить зло, для того чтобы защитить Отечество. Это так же, если бы он не желал, чтобы великие люди, которых он любит больше остальных, проиграли бы в своих делах и в результате стали бы слабыми. Благодаря новой концепции Бога Макиавелли решает конфликт между христианством, с одной стороны, и любовью к Отечеству, с другой, провозглашая религию *virtu*, которая стала важной частью жизни Флорентийской республики.

Для понимания этого вопроса крайне важно понятие «слава». Макиавелли прямо говорит, что любовь к славе является достойнейшей из всех человеческих страстей. Если бы люди были мудрыми, пишет он, они бы не позволяли себя обманывать «ложными благами и ложной славой», но вместо этого люди следуют по ложному пути и надеются на славу после смерти, будучи достаточно мудрыми, чтобы понять, что этот путь ведет их к вечному позору. Макиавелли различает известность и славу и определяет благость как необходимый компонент, ведущий к истинной славе. «Почти все римские генералы после карфагенских войн получили известность как храбрые мужчины, так же как те, кто жили до них, получили известность как смелые». Однако никто из них не был благим. Макиавелли отдает дань языческой религии, потому что она «не канонизировала людей, если они

не были полны мирской славы, подобно той, которую имели некоторые полководцы и императоры Рима», он критикует христианство, потому что оно «канонизирует скромных и робких людей».

Эта критика не касается всех положений христианства. Христианский Бог хочет, чтобы люди преследовали славу, которая достигается за счет больших начинаний. Бог, пишет Макиавелли, помогает основателям государства и спасителям народов, но он не хочет делать все, поэтому он лишает людей части славы, которую те получают благодаря ему. Однако остается часть славы, которую люди достигают сами, когда заняты великими делами. Тем не менее, как отмечает Макиавелли, Бог присутствует во всех великих делах. Бог вдохновляет великих людей и помогает им не только тем, что дает возможность для славы, но и силой для достижения истинной славы. Когда люди работают для достижения истинной славы, они совершают поступки, более приемлемые для христианского Бога, а не для языческого.

В «*Discursus florentinarum rerum*» он замечает, что люди, которые «реформировали республики и королевства посредством законов и институтов, в конце концов стали подобны богам в своих государствах». Чтобы лучше показать, в каком смысле люди стали подобны богу, Макиавелли выдвигает свой тезис в «Рассуждениях на первую декаду Тита Ливия», где он определяет собственную иерархию славы: «Среди всех людей больше всего славятся те, кто основал религию. Затем следуют те, кто основал республику или королевство». Боги в узком смысле — это основатели религий. Основатели республик и королевств очень близки к ним по отношению к той славе, которой те обладают. Можно сказать, что основатели религий становятся богами, а основатели государств подобны богам. Одним из таких людей был Сципион Африканский, которого Макиавелли выделяет, следуя по стопам Данте.

Данте описывает Сципиона как божественного человека, посланного небесами. Он был таковым, потому что постоянно демонстрировал свои добродетель и силу. Он совершил множество подвигов, чтобы спасти свое Отечество от краха. По мнению Макиавелли, Сципион является беспрецедентным примером:

...среди погибших и тех, кто живет,
среди народов, древних и сегодняшних,
Другой Сципион не будет найден...

Те, кто любят свою Родину и действуют в ее интересах, могут стать богоподобными. Бог награждает таких людей своей дружбой. Макиавелли критикует презрение к мирской славе, которая присутствует в христианской традиции, предпочитая его другим интерпретациям, которые более подходят для религии Флорентийской республики.

Связь Макиавелли с традициями флорентийского христианства вырисовывается достаточно ясно, когда он говорит о любви к Отечеству. В «*Exhortation to Penitence*» он ссылается на «Первое письмо коринфянам» Святого Павла. «Тот, кто неблагодарен Богу, имеет недружественных соседей, те же, кто благодарен Богу, также имеют недружественных соседей, но имеют великого защитника государства среди граждан». Согласно Макиавелли, человек, подобный Сципиону, является для государства лучшим благословением, чем любые богатства, плодородные земли и покорные соседи. Из христианской веры Макиавелли выводит принципы гражданской этики. Истинный гражданин своего государства должен быть не дружелюбным по отношению к гражданам другого государства, он не помогает им, не терпит их недостатки, не утешает их в скорби, не дает им советов, но наказывает их за зло, проявленное в отношении Родины.

Макиавелли написал увещание для некоторых членов светского и религиозного общества. Однако он написал, что благодать заключается в том, чтобы не быть другим своему соседу и, следовательно, не быть добрым христианином. В «*Искусстве войны*» он пишет, что тот, кто не проявляет уважения к Богу, не может проявить уважения к людям. Согласно Макиавелли, «нужно обязывать граждан одного государства любить друг друга». В своей «*Dell'ingratitudine*» он противопоставляет добродетель и недобродетель и хорошего служителя и хорошего гражданина.

Добродетельность, по Макиавелли, как и для всех политических писателей того времени, проистекает из любви к своему Отечеству. В «*Истории Флоренции*» он говорит о гражданах, которые приняли меры и разогнали Синьорию, так как ее указы вели республику к краху: «Распустив Синьорию, граждане спасли Отечество». Граждане работали сообща не во имя преумножения личного богатства и власти, а во имя общего блага и любви к Родине. Концепция любви к Родине хорошо показана в одной из глав «*Рассуждений о первой декаде Тита Ливия*», озаглавленной «Чтобы быть хорошим гражданином, нужно забыть о личной выгоде для блага Родины». Макиавелли пишет, что Сенат направил двух послов к консулу Фабио, чтобы подкупить его и склонить на свою сторону. Однако консул отказался, тонко дав понять, что Родина важнее личного богатства. Этот пример Макиавелли приводит, чтобы показать, что любовь к Родине является главной ценностью в государстве. Примечательно, что в других местах эта же история излагается немного по-другому. Послы были направлены к консулу Фабио не для того, чтобы подкупить его, а для того, чтобы отговорить его от вражды с Флорентийской республикой. Тем самым Макиавелли наделил любовью к Родине не консула другого государства, а послов родной Флоренции.

Наиболее красноречивое и исчерпывающее определение любви к Родине, которое дает Макиавелли, является пониманием любви к Родине как страсти, которая довлеет над гражданами и побуждает их отложить в сторону свои частные интересы во имя общих нужд. В этой связи в «Рассуждениях на первую декаду Тита Ливия» Макиавелли приводит пример со смертью Манлиуса Капитолийского. Он был виновен в подстрекательстве беспорядков «против Сената и против законов Отечества». Манлиус был привлечен к суду перед людьми. Хотя народ Рима раньше разделял взгляды Манлия, он без сожаления приговорил его к смерти. Манлий был гражданином, полным добродетели, он совершил множество похвальных дел во благо государства, однако погиб от рук тех, кому пытался помочь. В этой главе он противопоставляет трибунов плебса, которые играют на ненависти народа к монархии и обычных граждан, каким был Манлий, который пытался, забыв о личной выгоде, улучшить государство, однако погиб за свои благие стремления. Макиавелли говорит, что случай Манлия очень показателен, ибо всегда есть риск погибнуть, когда пытаешься изменить существующий строй. С другой стороны, нет ничего проще, чем служить существующей системе и преумножать личное богатство и власть на ее недостатках.

Трансценденция заканчивается В ПОЛИТИКЕ

Ф И Л И П П Л А К У - Л А Б А Р

Philippe Lacoue-Labarthe. Transcendence ends in Politics // Typography: Mimesis, Philosophy, Politics. (Series: Meridian: Crossing Aesthetics Series). Stanford University Press, 1998. ISBN 978-0-8047-3282-6
Перевод с английского Олега Матвейчева

1. На фоне основной предпосылки работы, из которой я предполагаю взять фрагмент, я собираюсь поставить вопрос, возможна ли какая-то политика, которая брала бы в расчет хайдеггеровское мышление?

Отсылать в данном случае к хайдеггеровскому мышлению — значит признать в вопрошающей, конфликтующей, но не обязательно простой манере уместность проблемы метафизики. Это также означает рискнуть признать вопрос возможной политики не обоснованным (или ограниченным) во всех его аспектах или в самой его постановке.

2. Чтобы изучить вопрос и получить возможность четко его сформулировать, первое, что необходимо, это спросить, что же в экономике может называться хайдеггеровской политикой: какие политические аспекты затрагивает хайдеггеровское мышление и каким образом (случайно или нет, непосредственно или спонтанно), до какого момента, с какой степенью строгости, в каком политическом стиле, включая какую связь с философским и т. д.

Что стало, или не стало, политическим следствием отрицания метафизики?

3. Постановка такого вопроса предполагает непосредственное обсуждение на первой стадии работы, чего ранее не отмечалось, проблему хайдеггеровской политической ангажированности в 1933 г. Предполагается, что этот вопрос не должен ставиться в несвойственной ему форме с точки зрения, заранее дисквалифицированной ввиду радикальности вопросов, поставленных Хайдеггером (исторически, идеологически или просто политически), и должен скорее ставиться, отталкиваясь от самой мысли Хайдеггера.

Иными словами, никакого другого словаря здесь нет — он дол-

жен трактоваться как любой философский вопрос. Вопрос сам по себе двойственный.

а) На каком философском основании Хайдеггер мог сходиться во взглядах с нацистами в 1933 г.? Что было в хайдеггеровском мышлении такого, что сделало возможным или, скорее, не препятствовало такому политическому выбору?

(Первый вопрос, поставленный не прямо, имеет общий характер: при каких условиях политическое может влиять на философское? Неизбежна ли политическая сверхдетерминированность философского? И до какой точки политическое имеет больше власти, чем философское? Это, возможно, наиболее весомые проблемы в наследии тоталитаризма.)

б) Каково было значение политического выбора Хайдеггера в 1933 г.? Какая политика и какие ее понятия использовались?

4. В этой связи попытаюсь проанализировать единственный политический текст, от которого Хайдеггер не отрекся: «Ректорское послание». Само собой разумеется, анализ проводился с точки зрения экономических мер: посмертное признание текста ведет к неоспоримым привилегиям. Но если бы не фактор времени, можно было бы предпринять исследование всех хайдеггеровских политических заявлений (высказанных в 1933–1934 гг. и позже).

Попытаюсь показать, что «Ректорское послание» стоит в одном ряду с деструкцией истории онтологии, т. е. выходит за рамки устранения (или, в меньшей степени, деконструкции) метафизики, оставаясь в пределах его фундаментального (*instauratio*) или повторного закладывания базы.

Политика Хайдеггера в 1933 г. — это явное следствие повторения кантианского основания, что ведет обратно к истокам греческого вопроса о смысле бытия.

Что в хайдеггеровском мышлении делало возможным или, сказать точнее, что в хайдеггеровском мышлении не препятствовало политической ангажированности в 1933 г.?

Это вопрос, который я задаю себе и на который я хотел бы дать приблизительный ответ или хотя бы определить основные тезисы.

Известно, что ответ на этот вопрос может быть весьма обширным. Более того, вопрос настолько обширный, что прямо сейчас (особенно памятуя нормы или, иначе говоря, запрещения в нашей философской практике), вопреки видимости (и шумихи), он почти никогда не ставился. И в любом случае, насколько мне известно, никогда не рассматривался на таких условиях.

Следовательно, первоочередная задача заключается в тщательной проработке вопроса. Однако прежде всего во избежание непонимания, я хотел бы отметить две вещи.

1. Мое намерение здесь — поскольку вопрос кажется мне во всех смыслах исключительным — заключается в проведении анализа,

а не в вынесении обвинений. Но это абсолютно не означает своего рода нейтральности с моей стороны, это также не означает подчинение идеалу (если это идеал) беспристрастия, воздержание от приговора или вынесение его позже. Также я не верю (а фактически — отрицаю), что можно принять в отношении этого «дела» позицию «историка»: определенно еще не пришло время рассматривать вещи с «требуемой дистанции», и, вероятно, оно не придет никогда. Никогда не придет такое время, когда мы будем способны думать о «ране мышления» (термин Бланшо) как об излеченной. Существует такая вещь, как абсолютная непоправимость, наряду с очень неприглядной стороной той же вещи — непростительностью. Кроме неизбежного принятия политической позиции (я хорошо знаю, что по своей природе это тоже является универсальным и неотвергаемым наследием тоталитаризма) — это дело необходимости этического приговора — даже если, подобно мне, кто-то отрицает этику и то, что делает ее необходимой. Говоря это, я не свожу вопрос только к тому, что относится к эпизоду 1933-го, даже компромисс, небольшой или, может быть, кратковременный, с явно расистским и антисемитским режимом и идеологией уже есть скандал. Я ставлю под вопрос (и возможно более всего) отсутствие какого бы то ни было раскаяния и явно упрямое молчание по поводу наиболее серьезного — геноцида.

2. Следовательно, в некоторой степени получается следующее: вопрос, который я таким образом ставлю касательно Хайдеггера, ни в коем случае не исторический вопрос, он отражает современную проблему.

Возможно, кто-то узнает знаменитое высказывание: «Кто глубоко мыслит, глубоко заблуждается». Ошибка или, скорее, заблуждение Хайдеггера абсолютно не убавляет величия его мышления (я глубоко в этом уверен) и не унижает его решающий характер для нас сегодняшних. Мышление может быть и небезошибочным и оставаться, как мы сказали, тем, что невозможно избежать. Более того, сама эта ошибочность позволяет нам думать. Вот почему я глубоко уверен, что само мышление, которое ставит перед нами, ввиду своей слабости и крайних достижений, — вопрос политики.

Что есть главная проблема политического? Что есть исток, каковы историко-философские подводные камни, каковы пределы или границы понятия (тий) политического, которым мы манипулируем? Что есть политическое в его сущности? (Или, если угодно, достаточно ли этого понятия сегодня, чтобы обозначить то, что мы сами признаем как значение этого слова?)

Можем ли мы, и какой ценой, с каким философским риском — или уже не философским, а с риском мышления, — все еще обновлять что-либо, невинно или почти невинно на этом слове?)

И наоборот, что не может быть исключено, если довести до предела некоторые хайдеггеровские вопросы.

Что на дне политической наддетерминации философского? До какой степени это не является политическим или чем-либо политическим наряду с прочим, но что причиняет нам такое неудобство и постоянно встает на пути делимитации философского. До какой точки политика не сочетается с философским со всеми последствиями доминирования, концу которого не видно.

Мне кажется, сегодня трудно избежать таких вопросов и трудно не признать, что Хайдеггер — единственный, кто позволяет нам их ставить. Как таковые, т. е. как предельные вопросы, потому что сейчас мы считаем так, и бесполезно скрывать это от себя. Другими словами, вопрос, который я бы задал Хайдеггеру, — это и есть хайдеггеровский вопрос.

Этот вопрос о Хайдеггере и, хотелось бы прояснить, — это есть хайдеггеровский вопрос, т. е. вопрос, который на своем пути так или иначе, более или менее открыто и более или менее прозрачно Хайдеггер не прекращал ставить себе после 1933 г.

Вот почему отсюда, где мы сейчас, этот вопрос может принимать столь очевидно наивную форму (но это была такая наивность, которая, как мне кажется, открыла путь для Х. Аренд и в значительной степени для Батая). Возможна ли политика, которая учитывала бы мышление Хайдеггера? Очевидно, что учитывать здесь и в наших основных постулатах политику, которые явно исключают критику (даже самопровозглашенную внутреннюю критику), не включает ни малейшего подхалимства.

Это не просто вопрос мышления с Хайдеггером, даже не, как у Хабермаса, мышление, которое занимает формулу у самого Хайдеггера, а мышление с Хайдеггером против Хайдеггера. Возможно, это очень сложная попытка вступить в свободное отношение (отношение, так сказать, нестабильное, разделенное, не внутреннее, не внешнее, успех которого не определяется и не решается заранее) с глубоким мыслителем или, по меньшей мере, признанной мыслью.

Установив все это, вернусь к своему изначальному вопросу, определенной проблеме начала: что позволило или что не препятствовало в хайдеггеровском мышлении политическим обязательствам 1933 г.?

Определение этого вопроса в указанных рамках сводится к противопоставлению и сравнению двух текстов, если, конечно, это вопрос двух текстов: философского и политического. Я понимаю под политическими текстами в самой обычной манере ворох посланий и прокламаций, произнесенных и опубликованных, которые Хайдеггер явно относил к политике. (Как я указал, по причинам экономии — и только по причинам экономии — ограничусь «Ректорским посланием»). То, что этот текст,

вероятно, — единственный политический текст, от которого Хайдеггер не отрекся, дает ему определенные привилегии. Но это не дисквалифицирует все другие тексты, которые Хайдеггер назвал неизбежными компромиссами. Политический текст, если такая вещь существует автономно, — это тотальность заявлений, которые документируются и сохраняются.)

Однако к чему ведет противопоставление и сравнение этих текстов? Это должно быть очевидно сейчас, при тех результатах, которые мы имеем, что мы больше не можем довольствоваться утверждением, что Хайдеггер заставил мысль и язык «Бытия и времени» служить идеям национал-социализма. Или утверждением, что Хайдеггер перевел «Бытие и время» в словарь консервативной революции национал-большевизма, народной литературы и т. д.

Продолжать в этом духе — означает получить способы прорыва из философского в политическое, сделать прыжок из философского в политическое, что по сути и есть то, что мы пытаемся изучить в рамках поставленного вопроса. Я допускаю, что необходимо знать, в каком политико-лингвистическом направлении движется хайдеггеровский философский дискурс или какие идеологические сверхдетерминации определенного словаря или определенных тем работают в «Бытии и времени». Но также необходимо твердо верить в автономию философского, вне зависимости от политико-лингвистических направлений или идеологии. Если мы замечаем, что какое-то слово имеет конкретное значение или определенный идеологический элемент особенно поражает, то, что мы доказываем в связи с этим словом или идеологическим элементом, не возвращает ли оно нас с таким же успехом к Ницше, Гегелю или Фихте? Каково отношение между лексикой философской и политической (идеологической)? Что является направляющим, а что характеризующим другое? Или наоборот, если мутация влияет на хайдеггеровский политический словарь 1933 г., как нам решить, что эта мутация происходит благодаря простому заимствованию (и при каких условиях) политического языка? Лексическая расшифровка, к которой должен быть добавлен анализ синтаксиса и тона (стиля), критическая проверка использованных жанров, обстоятельств, из тех, к которым мы обращаемся, вспомогательных средств и т. д., такая расшифровка необходима. При условии, однако, что транскрипция философско-политических коннотаций не является само собой разумеющейся и не опирается на авторитет некоторой историко-социологической достоверности.

Она необходима, но она не затрагивает существенного, т. е. проблему философского содержания политического дискурса, проводимого философом как таковым. Или, другими словами, остается вопрос: его ли философия и его ли мышление ангажирует Хайдеггера в политику (в эту политику) и позволяет ему устанавливать и оправдывать свою позицию?

Если за отправную точку взять собственные хайдеггеровские посмертные декларации, «Ректорское послание» вписывается в продолжение инаугурационной лекции 1929 г. «Что есть метафизика?». Хайдеггер не только показывает, что он вступил в политику через университет и ограничил свою политическую ангажированность и свою философскую ответственность университетской политикой, в итоге он объявляет о том, что в политическом дискурсе 1933 г. не говорится ничего иного, кроме философского дискурса 1929 г., или даже чем философский дискурс, который продолжается вплоть до 1929 г. Это философский дискурс. Приведу две выдержки:

В то время [он говорит о 1930-х] я был целиком поглощен вопросами, развитыми в книге «Бытие и время» (1927) и в работах и докладах последующих лет, основными вопросами мышления, опосредованно имевшими отношение к национальным и социальным вопросам [«опосредованно» здесь явно не случайно]. Непосредственно передо мной как перед преподавателем университета стоял вопрос о смысле наук и тем самым об определении задачи университета. Эта озабоченность выражена в заглавии моей ректорской речи «Самоутверждение немецкого университета».

Мотив, который вообще побудил меня принять должность ректора, был указан еще в моей фрайбургской вступительной лекции 1929 г. «Что такое метафизика?». Там я сказал: «Области наук крайне разобщены. Способы трактовки предмета в корне различны. Это расплощающееся многообразие дисциплин сдерживается теперь лишь технической организацией университетов и факультетов и практической направленностью отдельных профессий. Укорененность наук в их сущностном основании отмерла».

И действительно, «Ректорское послание» содержит по сути тот же язык (кроме призыва воли к сущности, о котором я должен сказать больше) и организуется в большой степени вокруг того же центрального мотива: «Если же мы хотим познать сущность науки, мы должны прежде всего изучить решающий вопрос: должно ли и впредь быть так, чтобы была наука, или же мы должны поскорей привести ее к концу? Ведь существование науки отнюдь не является необходимостью. А уж если она будет, и будет для нас, и посредством нас, каково же условие ее подлинного существования?».

Конечно, тон изменен, и Хайдеггер подходит к делу с другой стороны. Я вернусь к этому ниже. Это не мешает жесту быть одинаковым везде, что бы он ни показывал и с какой бы целью ни делался — это фундаментальный жест.

В 1929 г., как и в 1933 г., хайдеггеровский философско-политический дискурс есть сам дискурс инставрации, в значении латинского слова «возобновления» или «начала снова», т. е. в смысле,

в котором в тот же период Хайдеггер интерпретирует «Критику чистого разума» как основу метафизики (раскрытие ее внутренней возможности или определение ее сущности) и в которой, кроме того, он осознает собственное предприятие как повторение кантианского основания, как активное и трансформирующее прояснение (или радикализацию) его проблематического характера.

Когда такое случается, нет полностью заблуждающихся или полностью правых, кто связывает этот фундаментальный жест со спекулятивными институциональными проектами, разработанными для Берлинского университета: в обоих случаях это был вопрос реорганизации университета или, скорее, пересадки университета в основания всех наук и всего знания — метафизики или философии — в смысле первой философии. Разница, однако, в том, что отныне для Хайдеггера метафизика — метафизика метафизики, а первая философия есть фундаментальная онтология. И вопрос о сущности или основании сейчас есть не что иное, как вопрос *pe-ant* или *Ab-grund* (бездны). Таким образом, если здесь есть спекуляция, мы должны спросить о ее природе: ближе ли она к шеллингианской или же к гегелевской спекуляции и, несмотря на частые апелляции (явные или нет) к сущности человеческой свободы, сама шеллинговская спекуляция не есть ли уже (перед лекциями, опубликованными в 1936 г.) твердо укоренившийся факт?

Я оставлю этот вопрос открытым, так как он должен быть изучен самым детальным образом.

В 1929 г., как и в 1933 г., вопрос университета есть вопрос сущности науки, так как основание или повторное основание университета само по себе невозможно, кроме случаев, когда его сущность четко определена. Между 1929 и 1933 гг., но Хайдеггер не очень распространялся об этом, контекст оказался тотально модифицирован, собственная хайдеггеровская позиция изменилась — смысл этого вопроса был радикально изменен.

Дело не в том, что новое назначение Хайдеггера ректором Фрайбургского университета внезапно дало ему власть делать или предпринимать то, что в 1929 г., с того места, которое он тогда занимал, ему приходилось лишь предлагать.

Он занимает этот пост по просьбе (более того, если верить его словам, против воли) в должном порядке в результате легитимных выборов, но он также хорошо понимает, что это случилось в результате смены режима и brutального (незаконного) смещения своего социал-демократического предшественника. Он не только знает это, но и до определенной степени принимает; профессора университета приняли его назначение не благодаря его репутации и авторитету в академических кругах, но по осознанию своей политической принадлежности, которую он никогда не скрывал. В объяснениях, которые он позднее даст газете «Шпигель», он будет утверждать, что салютирование в конце «Ректорского послания» четыре месяца спустя восхождения Гит-

лера к власти было в пользу величия и могущества этого начинания или (в переводе Гранеля) благородства и величия этого вторжения, сущностно отражало его убеждение, он будет говорить также о своей надежде овладения «любыми конструктивными силами, которые действовали, [для того чтобы] возглавить новое направление, и сразу после своей отставки он будет все еще говорить о внутренней правде и величии национал-социализма. Нет причин приписывать тактическому благоразумию или риторическому ударению, соответствующему обстоятельствам, постоянное напоминание во всех текстах о «тотальном перевороте в германской экзистенции», произведенном национал-социалистической революцией.

Несмотря на это, он все еще ясно осознает опасность или угрозу, которая нависает над университетом и преувеличивает опасность университетского дробления на региональные дисциплины и подчинения университета посторонним целям (т. е. профессиональным целям), приводящим к окончательному коллапсу его оснований.

Эта угроза есть, если хотите, угроза идеологии. Однако это выражение слишком слабо. На самом деле это сама тоталитарная угроза, иначе говоря, проект политизации университета и наук. Другими словами, в словаре эпохи «*politische Wissenschaft*» (политическая наука?), называемая так в то время «внутри партии и среди национал-социалистических студентов», Хайдеггер, далекий от обозначения политической науки, скажет в 1966 г., что это «наука как таковая, ее значение и ценность должны быть приняты в соответствии со своей действительной полезностью германскому народу»¹⁹.

Вот почему «Ректорское послание» также следует (если не прежде всего!) оборонительной стратегии. (*Selbstbehauptung*, ее заголовок, более того, само-утверждение, или утверждение себя», в Германии также может быть понят непосредственно как «само-защита».) Точнее, при детальном рассмотрении факта в отношении дискурсивной стратегии, по меньшей мере, нельзя подозревать Хайдеггера в наивности — «Ректорское послание» следует двойной стратегии. По меньшей мере двойной, более того, так как само-защита есть также само-утверждение, т. е. требование (настолько аффирмативное, насколько оно может быть) автономии и самоопределения для университета, это требование, в свою очередь, может быть выдвинуто только внутри явно приемлемых пределов. Я имею в виду основу понятия или осознания сущности; автономии, которые согласуются с нуждами и принципами происходящей «революции».

Здесь, как мне кажется, философия и политика связаны друг с другом. Здесь, если угодно, философский и политический тексты общаются или, более точно, политический текст показывает

себя более фундаментальным (и почти исключительно) по сравнению с философским.

Вопрос, который по существу подчеркивает эту непрямую стратегию есть вопрос гегемонии Фрайбурга — ведения, лидерства, руководства. Это заключается в знании того, кто чей фюрер; кто (или что) кого ведет и куда ведет, т. е. во имя чего. Где, другими словами, лежит истинная и неоспоримая гегемония и откуда всякая гегемония, любого рода, берет свою гегемонистскую силу. В двух словах, это вопрос знания, что есть гегемония гегемонии.

Без всяких изящнейших ораторских предосторожностей это есть открытый мотив «Ректорского послания»:

Принять должность ректора — значит обязаться духовно вести высшую школу. Готовность же следовать вождю пробуждается и укрепляется в преподавателях и учениках лишь на основе подлинной и совместной укорененности в сущности немецкого университета. Однако такая сущность достигает ясности, достоинства и силы лишь при условии, что прежде всего сами же вожди, ежесекундно, суть ведомые; ведомы же они неукоснительностью возложенного на них духовного долга, того самого, что вынудит судьбу немецкого народа вступить на путь свершения истории.

Тем не менее остается ясно следующее: лидерство университета (позвольте нам употребить термин Хайдеггера «Führung») бессмысленно, как духовное лидерство, если университет целиком истинно не детерминирует себя как Бытие университета, если он не укореняет себя «подлинно в сущности университета», причем национального университета, немецкого университета. (По сравнению с 1929-м это определенно представляет новое направление, но я подозреваю, что это не более чем эксплицирование философских предпосылок, которые уже присутствуют, различными способами, в ранний период.) Сейчас сущность университета не такова, т. е. не доведена до совершенства, если он (включая его лидера) не отвечает тому, что конституирует его общую духовность и национальность (в последнем анализе понятие «сущность» трактуется как немецкий народ или дух) или, для полноты картины, если это не подчиняется истинной гегемонии, которая есть духовная миссия с точки зрения вечности и истории германского народа.

Гегемония гегемонии, Führung of the Führung, есть духовная миссия Германии. Она актуальна, как зачастую понимается, на все времена и для любой гегемонии, любого лидерства и любой политики лидерства: поскольку призвание лидерства и (ограниченной) гегемонии, признаваемых в инаугурационной лекции 1929 г. учеными, уже делались предпосылки их служению делу того, что также является политической гегемонией.

Это сказано не мимолетно, дабы привлечь внимание к теме. Это настойчиво повторяется, подобно заглавной теме, или лейтмотиву. Например, ближе к концу: «Лидеры гегемонии должны наделять своих последователей собственными полномочиями. Однако последователи сопротивляются. Эту сущностную противоположность ведущих и ведомых нельзя ни смазывать, ни тем более стирать» (230). И, похоже, чуть раньше, но возможно еще яснее: «Ибо когда ты ведешь других, все решает при этом не то, что ты идешь впереди других, а то, что в тебе есть силы идти в одиночку, причем не из своеволия и властолюбия, но в силу самого глубокого призвания и самого широкого долга» (227).

Это рассуждение явно и выражено — в своей продолжительной настойчивости — адресуется студентам, будущим лидерам общества (мы бы сказали исполнителям) и тем, кто уже лидирует, то есть профессорам и деканам. Это кажется очень определенным и ограниченным. Это, однако, никоим образом не помогает оградиться от тщеславного принятия определения лидерства, гегемонии, в его сущности или от определения связи гегемонии всевозможных видов: главной или основной, если угодно, в противоположность меньшей или частной.

Университетская среда фактически целиком дополняет все пространство; она простирает свои пределы на весь мир, она вспыхивает и разгорается, превосходит (т. е. трансцендирует) все институты и все политические сферы. Так, голос, который возникает из нее (и который сам есть голос фюрера), чтобы провозгласить необходимость подчинения вечности и обязательности признания лидерства над всяким лидерством, звучит торжественным предупреждением и диктует свои условия каждому лидеру. Университетская среда видится почти как пустыня, где имеет место пророчество, и ее ректор, простите меня за это излишество, как Тиресий политической трагедии.

Абсолютная гегемония, верховный или главный фюрер есть духовная миссия германского народа. Что мы должны понимать под этим?

Хайдеггер сам формулирует подобный вопрос: «Обладаем ли мы знанием, что означает эта духовная миссия?» И этот вопрос во всех его аспектах есть вопрос всего послания.

«Мы» — мы, кто ставит этот вопрос — конечно, означает — мы в университете; мы, университетское тело, взятое в его совокупности, которое является таковым, эффективно в своем понимании только при отнесении себя к сущности германского университета.

Вопрос, поставленный таким образом, это не вопрос, позволяющий быть понятым так, что только университет может ответить на этот вопрос (сказать по правде, мы уже подозревали это), но утверждая, что только (немецкий) университет может ответить на этот вопрос, как минимум, этот университет способен

институализироваться в соответствии с собственной сущностью. Это обеспечивает впоследствии повод для автономии (независимости) университета в отношении политического порядка, автономии, которая может гарантировать университету его политическую функцию. Но при условии — внутреннем условии, и при условии укорененности традиционной университетской автономии в аутентичном понимании автономии — в *Selbstbestimmung*, в саморефлексии, самосозерцании университета, которое должно быть первой задачей университета, и подчинения этого самого *Selbstbestimmung Selbsthauptung*'у, который должен мыслиться (я заимствую эту дефиницию из одного из многих отрывков, где Хайдеггер возвращается к этому выражению и точно из текста, посвященного прояснению понятия воли к власти, которое, несомненно, одно из главных понятий послания) как оригинальное утверждение себя или как утверждение сущности²⁰.

Был поставлен вопрос: «Знаем ли мы, что означает духовная миссия»? Здесь есть ответ:

Самоутверждение немецкого университета — это исконная воля к нахождению его сущности. Для нас немецкий университет — это та высшая школа, которая на основе и благодаря научному знанию возвращает и воспитывает вождей и хранителей судьбы немецкого народа. Воля к нахождению сущности немецкого университета — это воля к науке, воля к историческому духовному долгу, возложенному на немецкий народ, на народ, который определил свое место в государстве. Наука и немецкая судьба должны обрести власть одновременно, в воле сущностного (223).

Ответ очень прост. (Оставляю в стороне риторику *Entscheidung Entslsheit*, решения и призывы революции, воли к определению сущности, где воля устанавливает свою власть над тем, кто подчиняется, и где команда следует приказу, который она дает, таким образом, воля выходит за свои пределы и, выходя за свои пределы, приходит к власти/становится властью, доминирует над тем, что разрешено, открывает себя как власть в своей сущности и т. д.) — ответ прост. Духовная миссия немецкого народа заключается в науке. Или, если угодно, то, что определяет немецкий народ в его сущности, что «нудит судьбу немецкого народа вступить в чеканные черты его исторического свершения», что ведет его, командует им, открывает перед ним его предназначение (все это включается в *Anfrage* или «миссию») это есть наука. И больше ничто. В дальнейшем было установлено, что новый режим и новое государство политической гегемонии дает немецкому народу знание себя, или самосознание, они не дают ему власть, т. е. Бытие. В сущности гегемония есть духовное, так как предназначение Германии заключается в науке. Немецкий народ освободит себя, ответит своему предназначению и достиг-

нет своей сущности — по сути найдет свою идентичность, только если он обяжет себя, посвятит себя и подчинит себя свершению науки. Только если он будет проявлять волю в отношении науки.

Отсюда двойная задача (но в реальности единая), что только университет способен определять и, если у него есть воля, завершить, что он способен по праву лидерства над всеми лидерствами: «предать науку ее глубочайшей неизбежности» и сносить или стерпеть немецкую судьбу «в самой крайней ее нужде» (стр. 223).

Отсюда опять-таки, — и в этом отношении, как сам Хайдеггер имел причины напомнить и подчеркнуть, стратегия послания совершенно очевидна — иерархическое подчинение трех «повинностей», которые должны связывать «студенческое сообщество» «честь и судьбы нации среди других народов», и наконец, саму духовную миссию немецкого народа. Подчинение «трудовой повинности» и «воинской повинности» (или «защитной повинности»), «службе истине» еще более очевидно, потому что, хотя три повинности и объявлены одного ранга и одинаковой необходимости, но труд и защита рассматриваются как формы знания или, по меньшей мере, как практика, которая «основана на знании и освящена им».

Откуда, наконец, теперешняя очевидная необходимость «придать новый смысл университету», разрушить его «техническую» организацию и перестроить во всех ее «фундаментальных формах» (факультетах и дисциплинах) или подвести его под единственный «духовный закон» науки, понятый как «созидательная сила» немецкого университета.

Это обязывает немецкий народ реализовывать науку в ее сущности. «Наука, — говорит Хайдеггер — должна стать фундаментальным событием (Grundgeschehnis) немецкого духовного Бытия как частицы народа».

Что тогда нужно сказать о науке в ее сущности?

Ответ немедленный и ожидаемый. Наука в своей сущности есть знание — das Wissen. Это философия. «Все науки есть философия, знают они это или нет, хотят или нет» (...) Это все спекуляция — «возврат спекуляции», если хотите (но прекращалась ли она когда-нибудь по-настоящему, уходила ли?). Формы в любом случае спекулятивны. Но содержание? Здесь требуется детальное рассмотрение.

Наука, прежде всего наука в ее сущности, обязана своим происхождением Греции (далее я вернусь к способу и смыслу этой отсылки) — это не возврат к началу, к началу первоначального происхождения.

Отнюдь не необходимо, чтобы вообще была наука. А уж если она будет и будет для нас и через нас, каково же условие ее подлинного существования? Оно одно: мы должны вновь стать подвластны началу нашего существования в совершении истории духа. А начало это — зачин

греческой философии. Этим зачином человек Запада впервые в силу своего языка восстает на почве своего племени против сущего в целом, вопрошая и постигая его как то сущее, каково оно есть (стр. 223).

И немного далее:

Наука — это постоянное вопрошание посреди всего сущего, бесконечного в своей тотальности.

Другими словами, наука есть сама экзистенция в смысле, который дается этому слову в фундаментальной онтологии после «Бытия и времени» или что приближается в трактатах Канта к «метафизики тут-бытия», что есть область основания или повторного основания метафизики как таковой и, следовательно, истина заключается в «метафизике метафизики», по определению Канта.

До этого момента я ничего не говорил о предназначении (определении) народа (и о народе как о языке, как о существенной, почти исключительной лингвистической общности), о «вторжении знания», этого вспыхивания, этого разрушающего появления случайного западного человека (Aufbruch здесь несомненно более жестоко, чем Einbruch, систематически использованного в философских текстах, чтобы обозначить временно-исторический момент, Geschehen существования Dasein). Хотя мотив не был очень настойчивым, детерминация Dasein народом, онтологическим понятием народа (которое, строго говоря, должно выводиться в качестве простой политической категории) присутствовало в программе долгое время, особенно в параграфе 74 «Бытия и времени». У меня еще будет возможность обсудить это. Сейчас же следует подчеркнуть, что наука означает не что иное, как трансценденцию тут-бытия, т. е. метафизику как таковую.

Это полностью соответствует утверждениям Хайдеггера, особенно в текстах и декларациях, которые в 1929–1930 гг. сопровождали публикацию «Kanthuch» и получение должности во Фрайбурге; т. е. все продолжение фундаментального проекта «Бытия и времени», в котором Хайдеггер, предвосхищая публикацию второй части, действительно пытается предотвратить провал и залатать уже непоправимый разрыв, и буквально погружается в проблематику основания (вопрос сущности самого бытия), не найдя ответов на основные вопросы, из которого его многочисленные исправления и повторяющиеся предостережения и предосторожности, которыми он сопровождает повторные публикации всех этих текстов, свидетельствуют о возможности делимитации метафизики в результате бегства от метафизики.

Фактически везде трансценденция Dasein, сама конечная трансценденция, т. е. понимание или предположение Бытия, определяется в своем историческом характере эффективностью

акта философствования, вторжения знания, появления метафизики и т. д. Ограничусь несколькими примерами.

Так, в «Что такое метафизика?»: «Человек — единственное сущее среди других — преследует науку [ireibt Wissenschaft]. В этом преследовании, которое зачастую напоминает вторжение [Einbruch] особенного сущего, называемого «Человек» в целом как оно есть, и таким образом, в этом и через это вторжение, которое проявляет себя как и кто оно есть. И дальше в том же тексте часть, посвященная анализу опыта ничтожности, направленная на то, чтобы прояснить глубину основания, бездонную глубину всякого знания Бытия:

Наше научное Бытие приобретает свою простоту и заостренность благодаря тому, что подчеркнутым образом входит в отношение к самому сущему и только к нему. ... Наше научное Бытие возможно только в том случае, если оно заранее уже выдвинуто в Ничто...

Только благодаря открытости Ничто наука способна сделать сущее как таковое предметом исследования... Человеческое Бытие может войти в отношение к самому по себе сущему только потому, что выдвинуто в ничто. Выход за пределы сущего совершается в самой основе нашего Бытия. Но такой выход и есть метафизика в собственном смысле слова (стр. 26).

Или опять-таки в лекции (из того же периода) «О сущности истины», которая, как мы знаем, была опубликована только в 1943 г.:

Экзистенция... есть вход в обнаружение сущего как такового... Экзистенция исторического человека начинается в тот момент, когда первый мыслитель, вопрошая, останавливается перед лицом несокрытости сущего с вопросом, что же такое сущее. Лишь там, где само сущее собственно возвышается до своей несокрытости и сохраняется в ней, лишь там, где это сохранение постигается из вопрошания о сущем, начинается история. Первоначальное раскрытие сущего в целом, вопрос о сущем как таковом и начало западноевропейской истории — одно и то же...»¹⁹.

В послании ректора не высказывается иных мыслей. В его чуть более экзотеричной форме, оно вновь подтверждает конечную трансценденцию Dasein, обращенную к тому, что Бытие брошено в гущу сверхвласти, к тому, что сводится к проблематичности, к Fragnirdisher (одновременно сомнительный и стоящий вопрос сущности) Бытия. Это напоминает, согласно греческой модели детерминации знания, фундаментальное подчинение знания необходимости (Ananke, Notwendigkeit) и его творческому бессилию.

Культивируется страсть к знанию (термин использовался уже в 1929 г.) или воля к знанию, — единственная вещь, которая адекватно схватывает человеческую экзистенцию в ее тотально-

сти, будь эта экзистенция определена как народ или — такие случаи не исключаются — как западная традиция («духовная власть Запада»).

Что в первом примере, где Dasein означает германский народ, суммы всех этих предположений должно быть достаточно, чтобы обозначить германский народ (в пределах, которые будут использованы год или два спустя) как имеющий превосходство метафизический народ³⁰. Возможно, этого будет достаточно, чтобы заставить кого-либо задуматься, что определенный политический шаг был сделан за уже очевидный европоцентризм и что на дне этого политического повторения фундаментальной онтологии, далекой от бытия простого прояснения своего посреднического отношения с национальными и социальными проблемами, означает свое полное признание политики или свое подчинение политическому. Это должно было случиться еще раз, все показатели присутствуют. Но существует и обратное: ничто не позволяет нам исключить возможность, что этот род трансскрипции фундаментальной онтологии в политическом ключе своим намеренным концом делимитацию политического (с позиции знания, которая сама явно ограничена) и его попадание ему в подчинение. Это не связано с гегемонией. И возможно неслучайно, что здесь есть особая настойчивость, повторяющийся акцент на понятие или мотив «мира», возможно это неслучайно, что воля и наука (успех знания) интерпретируются как творения мира. Например: «Такое изначальное понятие науки... обязывает нас к существенности и простому вопрошанию посреди исторического мира к духовному совершению народа» (стр. 229). Или:

И если только пожелаем мы, чтобы была сущность науки в смысле такого вопрошающего, незащитного и упорного выстаивания посреди всей недостоверности сущего в целом, тогда эта воля к сущности доставит нашему народу подобающий ему мир как самой глубоко внутренней, так и самой внешней, самой крайней опасности, а это значит его подлинно духовный мир... И лишь духовный мир — залог величия народа, ибо он принуждает непрестанно выбирать между волей к величию и допущением упадка, и этот выбор предreshает закон того марша, каким наш народ зашагал в свое грядущее историческое совершение» (стр. 226).

Здесь мы ясно видим героико-революционный пафос, риторику, подобную военной (или просто милитаристскую риторику: ритмический шаг, марш), а заодно жестокость и напыщенность; более того, я не приводил цитат, которые скрывают и маскируют философские утверждения.

Если переводить, понятно: мир здесь тот же, что и в фундаментальной онтологии, т. е. тот, что указывает трансценденция, тот, что Dasein производит перед собой как набросок или про-

ект своих возможностей — условие общей возможности всех отношений к тому, что есть. Мир, другими словами, есть мир «*Vom Wesen des Grundes*», обозначенный как трансцендентальное понятие мира.

Как нам известно, современный мир определен не только с позиции возможности манифестации того, что есть как такового, но и с позиции необщественной, как возможности самости вообще (*Selbstheit* самость как само-референция *Dasein* для себя), которая, в свою очередь, в самой своей нейтральности находится в отношении к оптическим детерминантам (включая сексуальные детерминанты), на основе которых единственно может устанавливаться разделение «Я» и «ты», и *Dasein* может относить себя к «другому». Мир есть условие возможности отношения вообще. набросать для *Dasein* собственные возможности (и эти возможности всегда приобретают дихотомическую форму в пределах конечной свободы, форму онтологического выбора: величие или упадок, аутентичность или неаутентичность и т. д.), добраться до истины из неопределенности к тому, что происходит за этим, и обрести власть бытия. Это значит каждый раз открыть возможность общности, Бытия вместе, которое прежде всего означает и будет означаться для Хайдеггера общность языка.

Таким образом, становится очевидно, что параграф 74 «Бытия и времени» можно близко соотнести с Бытием-в-мире, с народом.

Если *Dasein* благодаря предвосхищению позволяет смерти обрести власть в себе, тогда как свободное для смерти *Dasein* понимается в собственной верховной силе, силе конечной свободы, как свобода, которая «есть» только в своем совершении или принятии выбора, заставляет *Dasein* взять верх над бессилием наложенных запретов на/отходы от решения сделать этот выбор и может, таким образом, прийти к ясному видению особенностей раскрываемых ситуаций. Но если роковое *Dasein* как Бытие в мире по сути существует в Бытии с другими, его историчность есть со-историчность и определяется для него (для *Dasein*) как судьба (*Geschick*). Вот как мы обозначаем историчность общности, народа. Судьба не есть нечто, что отделяется от индивидуальных судеб, наоборот, она может быть постигнута через Бытие с другими, случайное соединение вместе нескольких субъектов. Наши судьбы уже направляются вперед, в нашем бытии с другими в том же мире в рамках наших определенных возможностей. Только в коммуникации и в борьбе власть судьбы становится свободной.

Мир, суммируя кратко, есть условие возможности политики, и сущность политического, т. е., иными словами, фундаментальное политическое учреждение есть общность как народ. Если наука в своей сущности (другими словами, метафизика) есть творение или возможность творения мира, если знание есть сама трансценденция, имеет отношение к политическому, что управ-

ляется самостоятельно, онтологически по отношению к философскому. Именно об этом говорится в «Ректорском послании»: во всех смыслах философское есть причина или основание политического.

Но почему вместо всего прочего эта привилегия должна принадлежать германскому народу? Почему эта миссия, доверенная ему, — завершение науки? Почему ответственность за интеллект и духовную власть над всем западным миром падает на него? Или, более точно, почему доступ науки к власти должен зависеть от доступа германского народа к власти, а не наоборот?

Другими словами, это вопрос хайдеггеровского национализма, сознательного выбора — сознательного политического выбора. Или, если хотите, это действительно меньшее, что можно сказать, — дело логического предпочтения.

И поскольку необходимо подойти к этому вопросу, как мы можем это сделать? Как артикулировать его? Возможен ли этот вопрос?

Всегда можно сказать, что хайдеггеровский политический выбор начинается (по меньшей мере), когда Бытие-в-мире и Бытие с (или выход с) Dasein'a мыслится как народ. Это то же (и на этой точке Хайдеггер всегда будет настаивать), что и принадлежность общей судьбе, или то же, что смысл в общей идентичной «судьбе», но, как известно, это слово указывает на умение и ловкость, способность и талант — то, что в Греции называлось «savour fine» (я вернусь к этому позже). Всегда можно сказать это, но также необходимо сказать, что этот политический выбор, этот первый политический выбор философский насквозь, он не есть первый политический выбор, и даже не политический выбор, так как первый выбор, если это выбор, есть философский выбор, фактически сам выбор философии. (Я оставлю эту формулу в ее уклончивости.) При возвращении к той же цели этот народ, это историческая со-принадлежность раскроет себя, чтобы быть парадигматически не просто германским, но (есть только два чистых примера — или греки, или германцы), как этот некто сможет определить, что привилегия приписывается этим двум «народам» (со всем вытекающими схожими/похожими/знакомыми последствиями — в самом послании подробно рассматриваются эти пункты: невысокая оценка латинского, недоверие христианско-теологической интерпретации мира, точная демаркация, которой соответствует Декарт, математико-техническое «мышление современности») не есть прежде всего философское, т. е. не есть (несоразмерные) привилегии онтологии, метафизики? И не заметно ли между 1930-м и 1933-м, между *Vom Wesen des Grundes* (когда особый рок оставался для евангелической и августинианской интерпретации мира антропологическим понятием) и Посланием ужесточения в системе установок, даже если

такие факты не доказываются одновременно, то в 1930 г. в похожем тексте Кант и только Кант был явно распознан как первый мыслитель, способный возродить позиции и вопросы великого века греческой философии.

Круг остался не разорван. Хайдеггеровский национализм не отрицаем. Он выражается в 1933-м во всех своих наиболее подозрительных политических последствиях и в худшей риторике. Я не способствовал полемике, порожденной тем, что он использовал свойство *volisch* или другие формы ключевого слова немецкого неправильно. Даже если *völkisch* не означает расист, это слово можно употреблять по отношению к народу, «власть которого наиболее глубоко сохраняет (или охраняет) свою силу, связанную с землей и кровью» (стр. 475). Все же этот национализм не что иное, как следствие философского обязательства (если не само философское обязательство), и он нацелен подчинить саму политику смыслу этого философского обязательства.

Вот почему можно идентифицировать все черты, которые, как кажется, наддетерминируют хайдеггеровское философское послание политически даже до их признания политическими. В этом отношении, более того, мотив народа — не только мотив, хотя он, вероятно, наиболее важен, поскольку привнесен с мотивом языка (по крайней мере это проистекает из него), он определяет выбор Хайдеггера между риторическим и стилистическим. В то же время можно всегда рассматривать декларации 1933 г. как декларацию, эксплицирующую все, что было существенно политического в ранних философских текстах. Но это не дает нам выйти из круга. Положение «Хайдеггеровская философия насквозь политична» всегда возвращается. Всегда можно будет ввести в игру различие между онтическим и онтологическим, и ничто не освободит политическое из тисков Хайдеггера. До тех пор пока хайдеггеровское понятие политики остается более фундаментальным, чем понятие политического, которое пытаются противопоставить ему, не будет ни малейшего шанса разделить философское и политическое. Если угодно, ни одно из определений политического не является достаточным, чтобы пробить брешь в хайдеггеровской детерминации политического в его сущности. И весь вопрос в этом.

Как следствие, необходимо модифицировать угол атаки. Возможно здесь станут актуальными иные подозрения.

Возможность этого выявляется, когда становится понятна невозможность разорвать круг, мне казалось, что необходимо заключить наши размышления в его рамки, и учитывать, по меньшей мере, некоторые аспекты хайдеггеровской стратегии, и возможность несомненно зависит только от хайдеггеровской детерминации философского. Я сказал «по меньшей мере некоторые аспекты», потому что эпизод 33-го года означает ошибку в этой стратегии и потому что Хайдеггер в конце концов стал

первой жертвой своей относительной подоценки политического: все же мечта о «гегемонии» имеет очень короткое время существования. Но, говоря это, я не упускаю из вида то, что крушение 1934 г. никоим образом не изменит в Хайдеггере отношение философского к политическому и что тот же круг переустанавливает себя неизбежно, как только с этой точки зрения начинают исследовать тексты, являющиеся последствием Кр-е поворота.

Что должно быть понято под хайдеггеровской детерминацией философского и почему проблема сводится к этому?

Хайдеггеровское определение философии или философского означает, прежде всего (я использую эти термины только для удобства) безусловную оценку или, если хотите, высшую оценку философского. (В других терминах, абсолютное оружие, повернутое против того, кто владеет им, и, возможно, рассуждая со стратегической точки зрения, во всех случаях.)

Главный признак здесь и одна из постоянных тем есть фундаментальная редукция экзистенции к философствованию: постановка вопроса «Почему?» к проблеме, что есть сущее как таковое, к метафизике и т. д. Это находит свое отражение в словаре 1933-го и заключается в познании духовной миссии. Это несомненно (но я допускаю, что слово должно быть взято в кавычки) хайдеггеровской наиболее радикальный «политический» жест.

Прежде всего дело в том, что, если это не побудило политические обязательства в 1933 г., зато дало им смысл и сделало возможным расшифровку хайдеггеровского политического «призвания» в ранних философских работах. Но здесь в дополнение к любой практике, прежде всего социальной и политической, добавляется философская деятельность (или, как в Греции, всякая практика и теория в высшем смысле). Неизбежно, что философское или теоретическое должны определяться в самом этом движении как в сущности политические. Другими словами, «дополнительность политического внешнего положения по отношению к философскому вызывает сомнение не действительное разделение». Сомнительно истинное разделение между политическим и философским: всякое философское определение сущности политического подчиняется политическому определению сущности, а последнее, наоборот, предполагает жест, который можно только характеризовать как политический. Эта совместная принадлежность философского и политического так же стара, как философия (и так же стара, как то, что для нас все еще называется политикой). И это есть то, что Хайдеггер всегда признает, даже в своем стремлении подчинить политическое или по крайней мере ограничивает его.

Снова процитирую «Ректорское послание»:

А что же для грека теория? Нам говорят: чистое созерцание, обязанное лишь самой вещи и ее полноте в ее требованиях. Такое созер-

цательное отношение будто бы и осуществляется, как заверяют нас, ссылаясь на греков, ради него самого. Но только ссылка эта неправомерна. Потому что, во-первых, теория совершается не ради себя самой, но исключительно из-за страстного желания оставаться вблизи сущего как такового и быть постоянно под его напором. Во-вторых, греки боролись как раз за то, чтобы постигать и совершать такое созерцательное вопрошание как наивысший способ «энергии», человеческого творчества, самого человека. Не тянуло их приводить практику в соответствие с теорией, наоборот, их тянуло к тому, чтобы саму теорию разуместь как самое высокое осуществление подлинной практики. Для греков наука — не культурное благо, она для них — средина, определяемая из самых недр существования народа в его государстве» (стр. 224).

Оставляя ненадолго хайдеггеровскую операцию в отношении *Verwirklichung* и «введение в действие», это одновременность философского или теоретического есть чистое и простое следствии ограничения: здесь проявляются «страсти остаются ближе к сущему как таковому и под его напором». Это происходит из сокрытости сущего из *Befindliches* (нахождение себя среди сущего), на основе которой происходит трансценденция.

Имея возможность установить отношения в целом, а затем и Бытия, в его общности (политическом) в результате может привести к открытию только самой середины сущего, которое это делает возможным, по определению.

Говоря определенно, по причине конечности трансцендирование (философствование) включено в пространство самой вещи, которая делает ее возможной. И если, как сущности основание настаивает, трансценденция (или свобода) является фундаментальной, мы вынуждены предполагать, что философское предвключено в институирование или основание политического. Это не означает, что *polis* есть не что иное, как социальная магма (или даже не социальная) первее философского жеста, который ее основывает, скорее, это означает *polis*; при возникновении нечто подобного он утверждается и формируется как пространство или область, полностью философская. Нет политического основания, которое не является философским, так как философское само есть основание, т. е. политика.

В этой связи при необходимости предоставить исчерпывающие доказательства не возникло бы трудностей указать конкретный маршрут, который, например, ведет Хайдеггера от сущности основания (из анализа конечной свободы как свободы основывать) путем национал-социалистических обязательств 1933-го, к «Введению в метафизику» 1933 г., где среди прочего *polis* мыслится как «основание и область» *Dasein*, само *Da Dasein*'а (и через это/таким образом как нечто... политическое) — очевидно не хайдеггеровское понятие).

Эта переоценка философского (я сохраняю слово, но все равно что-то отличное вовлекается) есть первый знак хайдеггеровской приверженности философскому (метафизическому) и первая политическая детерминация его философии. И это неслучайно, как мы сейчас поняли, эта последняя изначально преобладающая проблематика повторного основания метафизики; как раз неслучайно, что Хайдеггер с самого начала последовательно требовал для себя кантианского определения метафизика как естественного положения человека (см. «Что такое метафизика?»).

Но заявлять права на Канта для кого бы то ни было в контексте 1930-х вопреки неокантианским интерпретациям — одновременно претендовать на Ницше, чье *Trieb, der philosophiert*, под влиянием которого находился Хайдеггер (361) есть сверх того, что не относится к «естественному положению», провозглашенному Кантом. Вероятно даже претендовать на Ницше в первую очередь. Ницше — действительно герой хайдеггеровской политической авантюры. В ходе определения хайдеггеровской философии дело доходит до инкриминирования начальной ницшеанской сверхдетерминации такого определения.

Герой здесь должен быть понят в точно хайдеггеровском, который, несомненно, является ницшеанским, смысле, в смысле, данном в «Бытии и времени», в § 74. Только в нескольких строках после обозначения *Mitg es ehehen* как людей. Герой появляется в тот момент, когда необходимо внести что-то в историю (в темпоральность *Dasein*), чтобы компенсировать тот факт, что истоки возможностей, на которые *Dasein* проектирует себя, не эксплицированы. Если говорить более точно, ввиду того что такое эксплицирование, говорит Хайдеггер, не является необходимым (и потому что в любом случае в трансценденции к миру нет явного схватывания спроектированного наброска, *Entwurf*), герой появляется в том месте, когда обнаруживается, что в истории есть традиция (*Überlieferung*, наследие и передача), т. е. повторение (*Wiederholung*) «прошлых возможностей экзистенции», которые достаточны, чтобы вызвать явное схватывание возможностей:

Вовсе не является необходимостью, чтобы решительность кого-либо давала возможности, которые эта решительность подразумевает. Скорее исключительно в темпоральности *Dasein* заключаются любые возможности, которые экзистенциальная возможность Бытия проектирует на себя и которые могут быть получены из традиционного понимания *Dasein*. Мы получаем решительность, с которой (включая собственную традицию) затем повторяются возможности экзистенции. Повторение есть передача потомству (*Überlieferung*) явно, так сказать, рассматривая весь спектр возможностей *Dasein*. Подлинное повторение возможности экзистенции, которая была, возможности, в которой *Dasein* могло выбрать свой героизм, укорененности экзистенциального в пред-

восхищающей решимости, которая сначала сделала единственный выбор возможный для борьбы послушного следования в ногу с тем, чей шаг может быть повторен («Бытие и время», § 74).

Если быть кратким герой есть модель или пример в том смысле, в котором Ницше заимствовал это понятие из традиции *agonistic paideia* (смотри среди прочего *Thoughts Out of Season* — «Несвоевременные мысли об истории»). Он есть, и я вернусь к этому, чистому и простому «способу идентификации». И в любом случае решительность и волюнтаризм, которые являются обязательными требованиями теории изначального и соперничества (*agon*), т. е. любой миметологии, должны будут затронуты между прочим.

Но если в непосредственном контексте мне кажется приемлемо сделать Ницше героем хайдеггеровского политического приключения, то это не потому, что он только философ, такой же, как Платон, чье имя упоминается в «Ректорском послании». На самом деле это делается потому, что его имени отведено решающее место, и в целях индицирования (как это случилось под знаком смерти Бога) фундаментального разрыва и мутации, которые вторглись в Западную историю:

А если самому исконному существованию нашему еще суждено ныне великое преобразование, если верно сказал страстно искавший Бога последний великий немецкий философ Фридрих Ницше — «Бог мертв» — и мы обязаны принять всерьез эту оставленность человека наших дней посреди сущего — что тогда, как тогда обстоит дело с наукой? Тогда терпеливое выстаивание греков перед сущим, их первоначальное удивление перед ним преобразуется в иное — мы, ничем не защищенные, не прикрытые, выброшенные в сокровенное и неверное, т. е. во все сомнительное и стóящее вопроса. А тогда наше спрашивание — это уже не просто преодолимая предварительная ступень к ответу-знанию, но уже само вопрошание становится наивысшим обликом, какой обретает наше ведение. Вот тогда-то вопрошание разворачивается во всю свою силу, вскрывая существенное во всех вещах. Такое вопрошание стремится к крайней простоте во взгляде на все то, что мы не можем обходить. Такое вопрошание разбивает изолированные сосуды обособившихся научных дисциплин... (Михайлов, 225–226).

Ницше есть, таким образом, герой этого (трагического) философско-политического героизма, который возвращает знание назад — по ту сторону греческого *θαυμάζειν* (удивления) к своему голому корню, который ставит чистое вопрошание вместо стихийного нахождения ответов; который прежде всего предопределяет Германию (и ее университеты) вне опыта современной брошенности открыть, вынести и сохранить вопрос как таковой, вопрос о Бытии.

Разумеется, это имеет последствия, свойственные такому типу власти. Так и «пророк смерти Бога», как здесь назван Ниц-

ше, но потому что на фундаментальном уровне это есть ницшеанская метафизика, хотя внутри нее фактически это происходит из определенной интерпретации Канта, который целиком сверхопределяет хайдеггеровское философско-политическое послание. Цитирование имени, выбор такого «героя», если они не вызваны демагогической верностью, по меньшей мере знак открытого (философского) признания.

Здесь требуется тщательный анализ. Я ограничу себя (позвольте нам сказать без осмотрительности), чтобы идентифицировать несколько отправных точек.

Одной из них отведено решающее мнение в экономии послания. Я подразумеваю энергетическую повторную интерпретацию понятия мира или, поскольку понятие мира несколько сужается, к концепции схемы. Мне кажется сложно избежать распознавания, которое стоит выше гуссерлевской и точной феноменологической ссылки на понятие мира, по меньшей мере в «Бытии и времени» и текстах, которые непосредственно следуют позже, принципиально мыслится как продукт трансцендентального представления, интерпретированный в духе анализа, использованного в Kantbuch как онтологической способности. Это существенно для этой причины/разума, которая трактовалась в рамках наброска или проекта (Entwurf) и образа (Bild), даже прототипа (Vorbild), и само Dasein, которое производит мир перед собой, определяется как мироформирующее (Weltbildend). Например. (для удобства снова сошлюсь на «Сущность основания»), «Dasein трансцендирует» означает, что в сущности своего Бытия во многих смыслах «формирующее» (bildend) того, что происходит в мире и что имеет свой оригинальный, но не явный, взгляд (Anblick) (форма) (bild), служит также модель (Vorbild) для всего явного в Бытие, которому принадлежит само Dasein»⁴⁰. Это словарь Einbildungskraft'a, или, в терминах Ницше, bildridekraft, ориентирующий кантианское представление в этой связи в сторону пластического и формативного, т. е. в определенном смысле в направлении воли и власти.

Сейчас подобного рода ориентация четко работает в хайдеггеровском тексте «О сущности основания» и уже интерпретирует в рамках «основания» (Grunden, Stiften etc.) то, что выражено в рамках образа и «формации», но «Ректорское послание» делает дальнейший шаг в направлении Ницше. Он делается через интерпретацию формирования и основания в рамках «творчества» (Schaffen), путем отнесения этого творчества к греческой energeia.

На это же указывается в отрывке, посвященном теории, знанию в его греческой философско-политической детерминации. Теория, говорит Хайдеггер, «совершается не ради себя самой, но исключительно со страстным желанием оставаться вблизи сущего как такового и быть постоянно теснимым его напором»

(Михайлов, 224). Здесь я прерву прочтение и стану размышлять: «Греки боролись за то, чтобы постигать и совершать такое созерцательное вопрошание как наивысший способ энергии, человеческого творчества, самого человека» (Михайлов, 224). Мы не должны позволять себе думать, что Аристотель внезапно взят из Ницше. Аристотель вовлечен, конечно (как всегда у Хайдеггера, и фундаментально), но он «переведен», и переведен, как мы вскоре увидим, твердо, в ницшеанских терминах. В то же время мы не должны спешить верить, согласно наиболее распространенной версии Ницше, в то, что искусство есть сущее, обозначенное как «человеческое творчество» или «Бытие-за-работой»; искусство, в свою очередь, несомненно вовлечено, но не обозначено — и должно пройти некоторое время перед его появлением (возможны некоторые трудности), чтобы быть точным, это будет необходимо для первого завершившегося политического приключения. То, что энергия (*energeia*) означает, в действительности есть само знание, т. е. в греческом *still* и, следуя хайдеггеровскому прочтению греков, *techne*.

По этому поводу в послании ясно говорится:

Сейчас мы постараемся заново обрести для нашего существования две примечательные особенности изначальной греческой сущности науки.

Среди греков был распространен рассказ о том, что первым философом был Прометей. И Прометей произносит у Эсхила следующие слова, в которых выражает сущность знания:

τέχνη δ' ἀνάγκης ἀσθενέστερα μακρῶν («Ведение же куда бессильнее необходимости») (Прометей, стр. 514).

Сказанное означает: любое знание о вещах заранее предается превосходящей силе судьбы и пасует перед нею.

Вот почему знанию надлежит развить в себе величайшее упрямство — для него только и восстанет вся мощь сокрытости сущего, и уж тогда потерпеть подлинный крах. Вот тогда-то сущее и откроется в своей неисчерпаемой непременности, тогда-то и наделит ведение своей истиной.

Изречение Прометея о творческом бессилии ведения — это слово, сказанное греками, не стоит искать у них прообраз знания самодостаточного и самозабвенного, толкуя его как теоретическую позицию... (Михайлов, 224).

Затем следует отрывок о теории (имеется в виду энергия), который мы уже подвергли анализу.

Techne означает «ведение» или, скорее для того, чтобы перевернуть порядок вещей, «ведение» означает *techne*. Философствование как таковое есть вызов, которым знание хочет подступить к «скрытому Бытию сущего», провален (тем не менее манифестация сущего проведена) с «технической» точки зрения. Или что

ограничение вопроса ведет к сходной вещи: теория есть энергия, Бытие за работой и исполнение *wirken* и *Verwirklichung*. Метафизика, другими словами, есть сущность техники, которая понимается как энергия или творчество и которая есть «война» против власти Бытия (и сверхвласти судьбы), которая позволяет сделать возможным отношение к существу вообще и открыть возможности для экзистенции исторического *Dasein*. Бытие-в-мире в этом смысле (конечная трансценденция) есть техника. С этой точки зрения мы сможем, возможно, лучше понять двусмысленную *Geschick* (судьбу), к которой «Бытие и время» отсылает Бытие-вместе; нам становится намного понятнее знаменитая фраза из «Введения в метафизику», которая идеально суммирует «послание» в вопросах истины и внутреннего величия нацизма: «столкновение между глобальной технологией и современным человеком». Но это есть ницшеанское определение «техники» (метафизики).

Не только потому что это предполагает, что знание есть мышление в отношении к воле — *the Willen*, например, что «О сущности основания» произрастает из *Umwillen*, *for-the-sake-of* (ради) (или во взгляде *enve*), т. е. конститутивно от трансценденции, и во взгляде *of Selbstheit*'а/самости, себя или субъективности, что совершенная философия мыслит как субъект. Эта ницшеанская детерминация сверх всего в этом самом Бытии есть власть, и потому что определение воли и власти (т. е. власти) Бытия, которое волит безвластие и творческую волю к знанию *Dasein*, само по себе конечно: конечная трансценденция *Dasein* как конечность Бытия, чья власть есть субъект супервласти судьбы.

По этой причине доктрина гегемонии, т. е. доктрина «духовной миссии» берет свое начало в глубоком смысле Ницше. Например: «Третья обеспечивает связь студенчества со всем тем, что духовно возложено на немецкий народ. Этот народ творит свою судьбу, выставляя совершение своей истории в открытость преобладающей мощи всех сил, образующих мир человеческого существования, вновь и вновь завоевывая в борьбе духовный мир» (Михайлов, 227).

По этой причине снова (но из какого истока мы расшифруем его, если не из долгих дебатов с Ницше и Юнгером, которые начинаются в результате с отступления 1934–1935?). Это представляет полный словарь того, что я назвал ранее онтотипологией, которая служит цели пунктуации послания целиком. Доверие Хайдеггера к пластической метафизике Ницше (к философствованию молотом), т. е. к особой интерпретации схематизма, закончилось оттиском, импринтом, типом, размером — мотивом, и, как мы знаем, сам Ницше относил к концепции (старой, как платонизм), «поэтизирующей сущности (*dichtende Wesen*, превращенной (*verdrehen*) в сущность *fictionante* во французском) разума». Тщательный анализ такого мотива незамедлительно показал бы,

насколько легко мы привыкли без дальнейшей предосторожности к тому, что Хайдеггер в 1933 г. основывался на Юнгере: для *Gestaltung* в послании, фигуральном присуждении смысла, не для момента работы, но «знания» — и знания как *tehne*. В то же время *Gestalt* не есть рабочий (у Юнгера), но философ: Ницше, современный дубль Платона, чей герой, к слову, именно Прометей.

Остановлюсь здесь — необходимо подвести промежуточные итоги.

И не просто сказать (этот итог, я думаю, часто в ходу), что политическое в 1933 г. обязательно происходит из недостаточно радикальной постановки вопроса о Бытии, как он указывается в «Бытии и времени». Не просто, если хотите, сказать, что хайдеггеровское «фашистское» искушение должно быть вменено в вину его начальной точке, которая состоит в желании переосновать, реставрировать метафизику и, следовательно, должно быть уведено как совершенно сравнимое с его декларируемой враждебностью к неокантианской стороне и эпистемологии (все представимые формы *Fachphilosophie*), но, кроме того, враждебность к «философии культуры», к попыткам антропологическим методом «освободить» метафизику. Хайдеггеровское политическое обязательство несомненно метафизическое в точнейшем и наиболее энергичном смысле этого термина: он повторяет или хочет повторить изначальный жест Ницше (несомненно незамеченный), т. е. учесть непоправимый исторический разрыв, основывающий жест (для Запада — жест Платона). И в этом свете это был, несомненно, один из последних великих философско-политических жестов.

Эта версия, вероятно, правильная, но не исчерпывающая. Во-первых, потому, что другая сторона монеты кажется мне более подозрительной по многим основаниям. Другая сторона монеты: симметричная версия, к которой сам Хайдеггер проявлял достаточное доверие, согласно которой, излеченное уроком ректорства (или просвещенное политическими методами) мышление Бытия следует по пути, который отделяет вопрос о смысле Бытия от вопроса о сущности Бытия или предприятие восстановления метафизику от попытки выйти за метафизику.

Что касается этого необходимого дополнения ранней версии, опять-таки нельзя сказать, что это вызвано ошибкой. Наоборот, это соответствует полностью бездоказательному образу, которому Хайдеггер следовал после 1934 г., и собственному маршруту, или пути мышления, который с некоторым трудом открылся ему в это время. Сложно забыть, что первый результат эпизода 1933 г. есть чистый и простой взрыв (коллапс) фундаментальной онтологии. Независимо от этого факта слишком много событий из раннего успеха удерживаются после пресловутого *Kehe* поворота и последовательно сопротивляются само-деконструкции хайдеггеровской философии (или скорее всегда само-оправда-

нию и, таким образом, явной деконструкции «Бытия и времени»). По меньшей мере, в этом существует гипотеза. Я должен ее сформулировать с той точки, которую сейчас имею — страшный вопрос, на который нельзя ответить и нельзя сформулировать, вопрос, который постоянно возникает в хайдеггеровском мышлении, начиная с «Бытия и времени» до последних текстов. И этот неформулируемый вопрос опять-таки основан на моей теперешней позиции и не относится к вопросу о политическом.

Хочу упомянуть постоянный хайдеггеровский отказ, каким он мне кажется, и детально рассмотреть понятие мимесиса. Я сказал «отказ» от понятия как от термина (или, то, что с ним связано, как я неоднократно показывал: чистое и простое принятие платоновского обесценивания), потому что, с другой стороны, не видеть фундаментальную миметологию при работе в хайдеггеровском мышлении кажется мне все более сложным.

Чтобы остаться внутри границ территории, которую я для себя определил, что есть мир, если не продукт того, что мы бы согласились назвать оригинальный мимесис? Где было бы «реальное», если говорит «О сущности основания», где было бы «природное» в его приемлемом смысле, а также часто упоминаемый фюзис, который не в силах выйти из своего неизмеримого убежища, где бы ни «земли» «Истока художественного творения» или «сил земли и крови» Послания — если там бы ни было, полученный из тленной «среды сущего» (из настроения, настройки, изначальной и недистанцированной *Bestimmtheit of Dasein* по отношению к Бытию; которое доминирует, пересекает и оплодотворяет ее (его) «образ», который сам более того не представим без возможной презентации сущего. Другими словами, если упоминалась такая «схематизация» или, что есть то же самое, техника. Структура трансценденции есть сама структура мимесиса, отношения между *phusis* и *techne*, взятого из Аристотеля и Канта и вновь подвергнутого интерпретации.

Сейчас это не должно иметь последствий в «политическом смысле» (хотя это может показаться странным), если по направлению к собственному выводу «Бытия и времени» не были открыты темы традиции как повторения, т. е. как имитации нашего видения героя, который, вероятно, не отделим от того, что определяется в «Введении в метафизику» как аутентичное мышление истории — мифология. Или если «Ректорское послание» не определяло себя между, по меньшей мере, 3-х великих агонистических сцен, где также характерно ницшеанское желание.

Сцена гегемонии, конечно, но и сцена отношения между мастером и учеником в школе и университете. Так, например: «Сущностная воля корпорации профессоров должна пробудиться и укрепиться, достигнув простоты и широты ведения о сущности науки. Сущностная воля корпорации студентов должна

вознестись до величайшей ясности и дисциплины знания, должна, требуя и определяя, встроить свое совѣдение народа и государства в сущность науки. Та и другая воля обязаны вызвать друг друга на борьбу (Михайлов, стр. 230). Или, немного дальше, эта парафраза (для университетских целей) полемики. «Отец всех»: «Только борьба не даст противоположности закрыться, только борьба внушит всему объединению профессоров и студентов ту основополагающую настроенность, на основе которой самоутверждение, очерчивающее свои границы, уполномочивает к подлинному самоутверждению — самоосмыслению во всей решимости его» (Михайлов, стр. 230)

И наконец главная сцена исторического или исторического агонистического необходимого повторения и необходимой радикализации «греческого начала».

Наука, как вам известно, «находит свою истинную плотность только при условии, что немецкий университет поместит себя заново «под власть начала греческой философии». К этому Хайдеггер коротко добавляет следующее, что едва ли требует комментариев:

Такова сущность науки в ее начале. Но не две ли с половиной тысячи лет тому началу? Не переменял ли и науку прогресс всех людских дел? Конечно! ...Но этим не был ни превзойден, ни тем более уничтожен сам зачин. Ибо если допустить, что греческая наука, какой она существовала поначалу, была чем-то значительным, то зачин значительного остается наименее значительным...

Но ведь зачин еще есть. Не за нами он, давным-давно пройденное, — он перед нами. Зачин как наименее значительное всегда впереди всего грядущего, и потому он давно уже обошел всех нас. Зачин впал в наше будущее, он из своего далека располагает нами, дабы мы вновь достигли величия зачина (Михайлов, 225).

Я не припоминаю этот текст до размышления о времени и даже исключенного размышления об истории, которое оно содержит, но в своей политической интерпретации. Потому что, подобно всем тезисам об истории, здесь заложена политическая установка. Мне кажется даже, что он формулирует очень точно в терминах, которые со времен Лессинга и Винкельмана употребляют в немецком историко-политическом мышлении матрицу ответа, который собственно является хайдеггеровским видением немецкой политической проблемы по преимуществу: проблема национальной идентификации. Это проблема имитации и, неизбежно, в то же время отказ от имитации. Другими словами, теория начала есть хайдеггеровское (т. е. до этой точки все еще ницшеанское) решение двойного исторического узла огромного размера, с которой Германия боролась с конца Ренессанса и заката французского неоклассического империализма и который, веро-

ятно, ознаменовал закат латинского доминирования (в отношении к которому повторному открытию способствовал революционный и постреволюционный неоклассицизм).

Это решение прослеживается и у Ницше, по меньшей мере, в его радикальном и парадоксальном типе: «Мы должны подражать античности... (чтобы лучше понять и лучше подражать), для того чтобы сделать себя неподражаемыми».

Таким образом, это не шиллеровско-гегельянское решение (диалектическое решение, *Aufhebung* отречения от греческого момента, называемое *Überwindung*, и не гегельдерлиновское решение, если это решение, ни даже вместо всего «лингвистическое» решение Фихте в его речах к немецкой нации. *Wiederholung* представляет другую модель детерминации другого способа идентификации и другого отношения имитации, в действительности бесконечно более могущественного, чем все другие, потому что в нем заключена модель идентификации того, что имеет место, не имея связи с прошлым, которое не прошло, а все еще идет, имитация начала настолько великого, что оно доминирует над всем будущим и остается в силе: говоря короче, имитация вторжения, которое необходимо вернуть из забвения или своей более чем тысячелетней спячки самой стремительной силе борьбы.

Возможно, такое решение приемлемо назвать полемическим. Оно в общих и грубых чертах описывает задачи, которые Хайдеггер в определенный период возлагал на немецкий народ (его народ, так как он желал его единения).

По моему мнению, неузнанная миметология сверхдетерминирует мышление Хайдеггера в политическом плане, что и было продемонстрировано. И сегодня перед стоит вопрос: «Почему бы проблеме идентификации не перейти в разряд сущностей политических задач?»

Хайдеггер как последователь Аристотеля

Г Ю Н Т Е Р Ф И Г А Л

*Figal G. Heidegger als Aristoteliker // Zu Heidegger. Antworten und Fragen.
Frankfurt am Main 2009, S. 55–81.*

Перевод с немецкого Антона Фомина

1

Никто не мыслит вне традиции; ее влияние особенно сильно там, где она мыслится не специально и где унаследованные образы мышления и понятия поэтому не оценены [с точки зрения] их значимости. Помимо этого каждое мышление подчиняется определенным фактическим заделам; нестандартная постановка вопроса может определить время или даже эпоху таким образом, что каждое мышление, которое приходится на это время или эпоху, возможно только в контексте данной постановки вопроса, будь то продолжение [производства] других ответов или критическое рассмотрение.

Однако подчас [некоторые способы] обращения к традиции выпадают из общей картины времени или эпохи; они идут вразрез с общепринятыми ориентирами; они не были ожидаемы. В большинстве случаев подобные [способы] обращения имеют особую действенность. В то время как нормальные запечатления [Prägungen] существуют через прошлое, точнее через унаследованные понятия и схемы, через преданные вопросы и взаимосвязи мыслей, умышленный поворот принадлежит к действенным; он основывается на более или менее явно принятом решении, позволить запечатлеться. [Такие повороты] по-новому оформляют отношение к традиции тем, что так выходят за пределы привычных связей, и чем более явно существует в них это новое, тем больше рефлексировается отношение к традиции. В умышленном обращении к традиционной философии становятся особо ясны некоторые вопросы и возможные ответы. Кроме того, может быть осмыслено и прояснено, что есть отношение к традиции в ее сущности.

К такого рода резонансным обращениям к традиции принадлежит хайдеггеровское критическое истолкование Аристотеля [Auseinandersetzung mit Aristoteles]. Оно принадлежит им, хотя на первый взгляд оно кажется нормальным, ставшим самостоятельным запечатлением [Prägung]. Философия Аристотеля была хорошо знакома Хайдеггеру по изучению теологии, а возможно, наложила отпечаток даже чуть раньше. По признанию самого Хайдеггера, диссертация Франца Brentano о «многообразии сущего по Аристотелю»¹ принадлежит к его первым прочитанным философским сочинениям², и, соответственно, свои самые первые философские опыты он сделал, [размышляя] над аристотелевскими вопросами и проблемами. Что касается первой решающей фазы философского развития Хайдеггера, то свидетельства, а именно лекции 1919–1921 гг., показывают другую картину; в первых попытках фрайбургского приват-доцента по [обретению] твердой философской почвы под ногами Аристотель не играл вообще никакой роли. Здесь доминируют, как в общем, так и в предметном [плане], критика философии неокантианства, прежде всего в вариациях Рикерта и Наторпа³, герменевтика Дильтея⁴ и, более других, феноменологическая программа Гуссерля⁵. Только в лекциях зимнего семестра 1921/1922 гг.⁶ Хайдеггер впервые обращается к Аристотелю, и это обращение происходит намеренно. Для Хайдеггера это попытка основательно и по-новому прояснить, что есть философия. В его мышлении это имеет характер цезуры. С обращением к Аристотелю Хайдеггер приобретает особое положение своего философствования. Только теперь он является во всех отношениях «им самим» — философом, который становится знаменитым посредством «Бытия и времени», а [затем] изменяет,

1. Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg 1862 (ND Hildesheim / New York / Darmstadt 1962). Ср. Franco Volpi, *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Heidegger*, Padova 1976. Кроме того: Franco Vopi, *Heidegger e Aristotele*, Padova 1984, 37–64.
2. Martin Heidegger, «Mein Weg in die Phänomenologie», in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, 81–90. Здесь идет речь о том, что диссертация Brentano была «начиная с 1907 г. стержнем и опорой моей первой неуклюжей попытки... проникнуть в философию» (81).
3. Ср. Michael Steinmann, «Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neokantianismus», в: *Heidegger-Jahrbuch 1* (2004), 259–293.
4. Ср. Rudolf A. Makkreel, «Dilthey, Heidegger und der Vollzugssinn der Geschichte», in: *Heidegger-Jahrbuch 1* (2004), 307–321.
5. Ср. Hans-Helmut Gander, «Phänomenologie im Übergang. Zu Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl», в: *Heidegger-Jahrbuch 1* (2004), 294–306.
6. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, hrsg. von Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns (GA 61), Frankfurt am Main 1985.

развивает, вновь и вновь обращается к программе, набросанной в фрагментарном главном труде. Этому соответствует то, что [критическое] рассмотрение Аристотеля [Auseinandersetzung mit Aristoteles] остается определяющим для хайдеггеровской мысли. Оно не всегда проводится с одинаковой обстоятельностью и ясностью, но оно всегда злободневно — не только с точки зрения отдельных частных проблем, но и как отличительная черта хайдеггеровской философии.

После того как Хайдеггер открыл для себя Аристотеля, последний остается [для него] на протяжении нескольких лет важнейшей фигурой и собеседником; Аристотель — мыслитель, на которого равняется Хайдеггер. За вводными размышлениями к лекциям зимнего семестра 1921/1922 гг. следуют очень подробные интерпретации летнего семестра 1922 г. к начальным главам первой книги «Метафизики» и первой книги «Физики»⁷. Затем работа над Аристотелем сгущается в тексте, который является центральным как для академической карьеры Хайдеггера, так и для его философского самоопределения: в программном сочинении [Programmschrift] 1922 г., которое задумывалось как набросок большой монографии об Аристотеле и которое стало известно как «Доклад о Наторпе»⁸.

После этого Аристотель остается востребованным. Из введения к запланированной книге об Аристотеле развивается «Бытие и время». Лекции марбургского периода подготавливают эту книгу; они показывают, как Хайдеггер придает своему философскому проекту все более ясные очертания. Тем, что среди них имеется только одна [лекция]⁹, которая обходится без подробных интерпретаций аристотелевских текстов, они документируют, какое важное значение имеют для Хайдеггера размышления над [философией] Аристотеля. Аристотель определяет и его понимание греческой античности; он является для него, несомненно, центральной фигурой греческой философии. В [работе над] платоновским «Софистом», чью интерпретацию он наметил для зимнего семестра 1924/1925 гг., Хайдеггер обращается сперва к подробному рассмотрению аристотелевской философии, в [ходе] которого (рассмотрения. — Прим. переводчика) возоб-

7. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, hrsg. von Günter Neumann (GA 62), Frankfurt am Main 2005.

8. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttingener Philosophische Fakultät*, Приложение к: Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (GA 62, 341–419). Отдельное издание с эссе Ганса-Георга Гадамера, Stuttgart 2003.

9. Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Seibegriffs*, hrsg. von Petra Jaeger (GA 20), Frankfurt am Main 1979.

новлены и точнее переданы центральные мысли программного сочинения [Programmschrift] 1922 г.¹⁰. Подход к Платону иначе, чем через Аристотеля, кажется Хайдеггеру невозможным; он следует, как он говорит, только «старому герменевтическому принципу, что в истолковании нужно идти от светлого в темное»¹¹. Соответственно Платон для Хайдеггера остается в тени¹². Его размышления о сущности высказывания¹³, но и те, которые сосредоточены на различии между предметноориентированной речью и риторической убедительностью Аристотеля, существуют как будто бы не было платоновских диалогов. Аристотелевская «Риторика» становится ключом к пониманию языка в его повседневности; разговор идет о речи «как об одном из основных способов бытия, как бытия-с-другим [Miteinandersein] самого человека»¹⁴.

Принимая в расчет постоянство размышления над [философией] Аристотеля, не удивительно, что ранняя основная работа Хайдеггера развивалась из введения к большой книге об этом [греческом философе]. Примечательно скорее то, что после опубликования «Бытия и времени» интерес Хайдеггера смещается; хотя первая после опубликования этой книги («Бытия и времени»). — *Прим. переводчика*) лекция¹⁵ содержит подробное рассмотрение аристотелевского понимания времени, главное место, оккупированное Аристотелем, переходит к Канту, но только на некоторое время. Однако это не в последнюю очередь имеет и стратегические причины. Хайдеггер верил, что сможет лучше всего защититься от причисления «Бытия и времени» к «экзистенциальной философии», тем, что сместит свою работу ближе к кантианской трансцендентальной философии; работа Канта стала для него «убежищем»¹⁶. Несмотря на это, философия Аристотеля остается для Хайдеггера центральной; она является отправной точкой также для понимания нового мышления; в «Основных проблемах феноменологии» Кант интерпретирует-

10. Martin Heidegger, *Platon: Sophistes*, hrsg. von Ingeborg Schüßler (GA 19), Frankfurt am Main 1992.

11. Martin Heidegger, *Platon: Sophistes* (GA 19), 11.

12. Ср. Günter Figal, «Refraining from Dialectic. Heidegger's Interpretation of Plato in the Sophist Lectures (1924/25)», в: Charles E. Scott / John Sallis (Hrsg.), *Interrogating the Tradition. Hermeneutics and the History of Philosophy*, Albany NY 2000, 95–109.

13. Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, hrsg. von Walter Biemel (GA 21), Frankfurt am Main 1976.

14. Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, hrsg. von Mark Michalski (GA 18), Frankfurt am Main 2002, 117.

15. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 24), Frankfurt am Main 1975.

16. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 4), Frankfurt am Main 1991, XIII–XIV.

ся на основе Аристотеля¹⁷, и поэтому Хайдеггер не идет на пятую, когда летом 1931 г. снова обращается к Аристотелю¹⁸. Для собственного мышления Хайдеггера эти лекции рассматриваются прежде всего как подробное и насыщенное, как комментарий, истолкование, поскольку они ведут к новому определению отношения присутствия [Dasein] и языка; лекции суть первый шаг к [сочинению] «На пути к языку»¹⁹.

То, что критическое размышление над философией Аристотеля [Auseinandersetzung mit der aristotelischen Philosophie] имеет ключевой характер для позднего Хайдеггера, становится впервые понятно из сочинения «О сущности и понятии Φύσις. Аристотель, Физика В, 1»²⁰. Текст, появившийся в 1933 г., есть своего рода итог и одновременно фундамент тех работ, которые Хайдеггер в 1930-х гг. посвятил вопросу об искусстве и научно-техническому отпечатку [Prägung] современности²¹. Поскольку «Физика» Аристотеля является «сокровенной и поэтому всегда недостаточно продуманной главной книгой европейской философии»²², постольку каждое мышление, которое пытается прояснить ее (европейскую философию. — Прим. переводчика), раскрывается из Аристотеля.

При этом убеждении Хайдеггер неизменно оставался в течение всех смещений и преобразований самое позднее с 1922 г. Изменился только его ответ на вопрос, как точно должна пониматься философия из перспективы Аристотеля. Хотя «Физика» играет важную роль также в программном сочинении [Programmschrift] 1922 г., для формирования основ хайдеггеровской [философии] она является в меньшей степени определяющей нежели «Никомахова этика». Поэтому для понимания развития и внутреннего единства хайдеггеровского мышления важно прояснить переориентацию от «Никомаховой этики» к «Физике». Для этого необходимо прежде всего описать, как вообще Хайдеггер приходит к Аристотелю и чему он исходя из «Никомаховой этики» кладет начало.

17. Ср. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), 209–218.

18. Martin Heidegger, *Aristoteles, Metaphesik* § 1–3. *Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, hrsg. von Heinrich Hüni (GA 33), Frankfurt am Main 1981.

19. Ср. Günter Figal, «DYNAMIS META LOGOU. Il linguaggio filosofico di Heidegger nel contesto aristotelico», в: *Eidos* 2/2001, 13–20.

20. В: Martin Heidegger, *Wegmarken*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 9), Frankfurt am Main 1976, 239–301.

21. Прежде всего это относится к: Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 65), Frankfurt am Main, 1989.

22. Martin Heidegger, «Vom Wesen und Begriff der Φύσις» (GA 9), 242.

Поворот Хайдеггера к Аристотелю является неожиданным. С его помощью Хайдеггер преодолевает недавно возникший антигреческий и антиаристотелевский аффект. Еще в зимнем семестре 1919/1920 гг. он придерживался [мнения], что греческая, в частности аристотелевская, традиция является той, от которой должна радикально отойти феноменология. Что «внутренние опыты», в которые «были втиснуты формы выражения античной науки», представляют собой некий процесс, который «еще и сегодня имеет глубокое и запутанное влияние»²³. Не в последнюю очередь это касается, если следовать Хайдеггеру, онтологического отпечатка [Prägung] данной науки. Как раз через слово «онтология» становится понятно, что здесь не видна «решающая проблема»: «история и жизнь»²⁴.

Именно это следует изменить в феноменологии, как ее здесь и еще в первых лекциях 1919 г. понимает Хайдеггер. Феноменология должна видеть свою задачу в том, чтобы осмыслить жизнь так, как она переживается; а не в том, как указывает Хайдеггер, чтобы подчинить ее возвращению традиционной философии на основе «античной науки»; феноменология «объективирует» жизнь не в одном из происходящих в мире положении вещей, но пытается схватить ее в живом мысленном и эксплицитном исполнении переживания. Вместо того чтобы подчиниться жизни [в которой] «доминирует теоретическое»²⁵ и ее, таким образом, «обезжизнить [ent-leben]»²⁶, необходимо «следовать [mitzugesehen]»²⁷ переживанию и при этом понять и артикулировать значение этого переживания.

Эта мысль является феноменологической и в смысле гуссерлевской программы. В ней легко узнается то, что обозначалось как *феноменологическое различие* [phänomenologische Differenz]: смена натуралистической установки на феноменологическую, — как это описывал Гуссерль. Фактическая данность чего-то «заключенного в скобки» феноменологически устанавливается в *ἐποχή*²⁸, и теперь отдельное данное наблюдается в со-

23. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. von Hans-Helmuth Gander (GA 58), Frankfurt am Main 1993, 147.

24. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58), 147.

25. Martin Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, в: Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, hrsg. von Bernd Heimbüchel (GA 56/57), Frankfurt am Main 1987, 1–117, 87.

26. Martin Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (GA 56/57), 91. Здесь Хайдеггер говорит о «процессе возрастающей объективации как процессе обезжизнивания [Ent-lebung]».

27. Ср. Martin Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (GA 56/57), 117.

28. Ср. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenolo-*

знании как коррелят сознания; оно есть явление [Erscheinung] являющегося [Erscheinendes] из своего являвания [Erscheinen] в сознании²⁹. Но даже если Хайдеггер следует своему учителю в основных принципах, одновременно он радикально отклоняется от него. Как прекрасно показывают лекции военного семестра 1919 г.³⁰, решающим для хайдеггеровского понимания феноменологического различия является единство взаимосвязанности жизни и переживания в мире. Поэтому для Хайдеггера смене установки от являющегося [Erscheinenden] к являванию [Erscheinen] соответствует переосмысление переживания мира. Это уводит от доминирования пережитого в «жизненном мире [Lebenswelt]» и ведет к тому в переживании мира, что центрировано в самости. Ее результатом является, по словам Хайдеггера, «заостренность фактической жизни на собственном мире [Selbstwelt]»³¹. «Собственный мир [Selbstwelt]» вступает на место, которое у Гуссерля было замещено имманентностью сознания.

Для этой смены установки Хайдеггер не видит в традиционной философии сначала никакой связующей возможности. Ему кажется, что гуссерлевская феноменология вместе со всей остальной традицией также подчинена критикуемому «доминированию теоретического», и в этом отношении «история и жизнь» стали через нее неузнаваемыми. Феноменологический импульс должен поэтому, по задумке Хайдеггера, вывести за пределы философии. В соответствии с этим он ищет «историческую парадигму», на которую может ориентироваться феноменология жизни, как он ее понимает. Он находит ее в раннехристианской религиозности; в ней собственный мир [Selbstwelt] вступает «как таковой в жизнь и как таковой переживается»³².

Годом позже в одной из лекций по «феноменологии религии»³³, Хайдеггер начинает развивать эту мысль в истолковании послат-

gischen Philosophie, hrsg. von Karl Schuhmann (Husserliana 3/1), Den Haag 1978, 61–66 (§ 31–32).

29. Ср. Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, hrsg. von Walter Biemel (Husserliana 2), Den Haag 1958, 14: «Слово феномен думно в силу сущностной корреляции между *являванием* [Erscheinen] и *являющимся* [Erscheinendem]. *Φαινόμενον* обозначает собственно являющееся [Erscheinende] и, как субъективный феномен (если допускается такое грубое психологическое неясное выражение), само преимущественно принесено к являванию [Erscheinen]».

30. Martin Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (GA 56/57), 70–73.

31. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58), 171.

32. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58), 61.

33. Martin Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, в: Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, hrsg. von Matthias Jung, Thomas Regehly und Claudius Strube (GA 6c), Frankfurt am Main 1995, 1–156.

ний апостола Павла, прежде всего первого послания к фессалоникийцам. Истолкование впечатляет; не в последнюю очередь оно подкупает тем, что растолковывает временную структуру верующей жизни³⁴. Но оно не ведет к намеченной Хайдеггером цели; более того, обнаруживается, что раннехристианская религиозность как «парадигма» для феноменологии жизни, возможно, является неподходящей. Как переживание оно не может быть философски схвачено, но только «формально заявлено»³⁵; оно, сожалеет Хайдеггер, есть «почти отсутствие надежды», в которое «входит»³⁶ «пресуществление взаимосвязи [Vollzugszusammenhang]» христианской жизни. Вопрос, как возможна феноменология жизни, остается открытым. Он разрешается для Хайдеггера впервые с поворотом к Аристотелю.

Почему этот поворот является ответом на вопрос Хайдеггера о возможности феноменологии жизни, становится понятно из программного сочинения [Programmschrift] 1922 г. Практический разум (φρόνησις) восходит здесь на место, которое было занято в лекциях 1921/1922 гг. раннехристианской религиозностью. Теперь «собственный мир [Selbstwelt]» присутствует в φρόνησις не скрытно, а в той же временной структуре, которую Хайдеггер обнаружил в раннехристианской религиозности. Он был определен в своем исполнении посредством исправления [Bekehrung], то есть посредством прошедшего, и он был [одновременно] будущим в своей ориентации на возвращение Иисуса Христа; так он (собственный мир. — Прим. переводчика) относится к φρόνησις. Как «готовность к обращению [Umgangsbereitschaft]»³⁷ он существует посредством преданности того, что надлежит делать (πραχτόν), и точно также определен через то, что ожидает [своей] реализации. К φρόνησις принадлежит, кроме того, уверенность, что человек сам есть тот, кто, действуя, должен перебороть ситуацию. В этом смысле он есть «в конечном счете простое обозрение мгновения [Übersehen des Augenblicks]». Он есть самоуверенность в определенной ситуации, но так, что ситуация

34. Günter Figal, «Phänomenologie der religiösen Erfahrung», в: Markus Enders/Holger Zaborowski (Hrsg.), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, Freiburg / München 2004, 175–180.

35. С этим понятием ср. Martin Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (GA 60), 55–65. Формальное заявление остается отличным от указанного исполнения жизни. Это только «защита, предварительное охранение, такое, что характер исполнения остается свободным» (64). Оно «отрекается от последнего понимания, которое может быть дано только в подлинной религиозной жизни» (67). Ср. также Martin Heidegger, «Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“», в Martin Heidegger, *Wegmarken*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 9), 1–44, 10 f.

36. Martin Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (GA 60), 121.

37. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (GA 62), 383.

полностью испытывается в этой самоуверенности. Его своеобразная «практическая» истина (*ἀλήθεια πρακτική*) обнаруживает себя как «каждый раз непотаенное мгновение фактической жизни»³⁸.

Эти определения, как и интерпретация аристотелевского понимания *φρόνησις*, являются смелыми и поэтому убедительными; Хайдеггер проясняет то, что задумывалось Аристотелем, но не было разработано, тем, что он подчеркивает временную структуру практического разума. Хайдеггеровская интерпретация имеет высокую цену. Хайдеггер интересуется *φρόνησις*, поскольку он является определенной открытостью жизни. Он есть способ *ἀλήθεύειν* или, по словам Хайдеггера, один из «способов, которым душа сущего как несокрытое принимает и приводит к сохранению [eine der 'Weisen, in denen die Seele Seiendes als Unverhülltes in Verwahrung bringt und nimmt']»³⁹. При этом забывается этическое значение *φρόνησις*, а также вне поля зрения пребывает, что Аристотель определяет *φρόνησις* как явную готовность к действию, настроенность [Haltung], которая для человека имеет отношение к хорошему и плохому⁴⁰. Хайдеггеровская односторонность объясняется тем, что, поскольку Хайдеггер ведет речь об «исторической парадигме» для феноменологии жизни, постольку она (парадигма.— *Прим. переводчица*) оказывается для него конкретной, а конкретные действия относительно размышления нерелевантным. Значение имеет только то, что в практическом разуме жизнь оказывается не сокрыта [unverhüllt] в одном из важных для нее самой способов. То, что интересует Хайдеггера в «истинной настроенности [Haltung]» (*ἔξις ἀληθείας*) *φρόνησις* есть в меньшей степени связанность этой настроенности [Haltung] с действием, чем «истина» его собственного мира.

Для того чтобы практический разум понимался как непотаенность [Unverhülltheit] фактической жизни, его значение для Хайдеггера еще недостаточно определено. Скорее, решающим является то, что он рассматривает из перспективы Аристотеля вместе с другими возможностями открытости [Enthüllung] и прежде всех других вместе с теоретической настроенностью [Haltung], *σοφία*. Таким образом, Хайдеггер четко видит у Аристотеля важнейший для него практический разум в его отношении

38. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (GA 62), 384.

39. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (GA 62), 376. Цитированная формулировка есть хайдеггеровский перевод Аристотеля, *Ethica Nicomachea* 1139b15: οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχή.

40. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1140b 5–6. Ср. в дополнении статью Фридриха Реше (Friederike Rese) в этом томе (имеется в виду: Heidegger und Aristoteles. Heidegger-Jahrbuch Bd. 3, 2007).

к тому теоретическому, чье «всеобщее господство» он критиковал уже в лекциях военного семестра. В этой связи аристотелевская концепция практического разума больше не является только «исторической парадигмой». Он (практический разум.— *Прим. переводчика*) есть подлинная истина жизни — истина, которой так не хватает теории, но из которой теория как таковая впервые становится понятной.

Сам Аристотель, однако, не оставляет сомнений в преимуществе теоретического разума над практическим⁴¹. В этом отношении Хайдеггер может представить эту мысль только против Аристотеля и так вместе с ним против него мыслить [und so mit ihm gegen ihn denken]. Аристотель, как его прочитывает Хайдеггер, не удерживает свое прозрение в подлинной истине жизни. Он следует одной тенденции, лежащей в раскрывании [Enthüllen] или открывании [Entdecken], стремится к раскрыванию [Enthüllbare] или открыванию [Entdeckbare]. Как только эта тенденция явно проявляется, открытие [reinen insehenden Umgang]», «которое саму жизнь, окружающую его, в своем, начто как раз-таки теряет из поля зрения [der in seinem Worauf gerade das Leben selbst, in dem er ist, nicht mehr mit sieht]»⁴². Это переводит его (Аристотеля.— *Прим. переводчика*), как подчеркивает Хайдеггер в программном сочинении [Programmschrift] 1922 г., к некоторой переоценке «чистого внятия [reinen Vernehmens]» или «чистого понимания [reinen Verstehens]»⁴³ и, как это позднее обозначается, к некоторой переоценке высказывания против практического обхождения [Umgang]⁴⁴. В соответствии с этим теоретическая установка является, некоторым самозабвенным способом, «[установкой] жизненного мира», в то время как практическая — «[установкой] собственного мира [selbstweltlich]» и в ней, по крайней мере потенциально, феноменологической. В таком случае у Аристотеля исследовалось бы феноменологическое различие, т. е. смена установки с обратными знаками, являющаяся конститутивной для феноменологии; что в истине является натуральной установкой, расценивается им как философская, тогда как он понимает соответствующую установку философии как «практическую».

Поскольку теоретическая установка в ее аристотелевском по-

41. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1141a18–22; 1177a18–1178a8.

42. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (GA 62), 389.

43. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (GA 62), 385.

44. Ср. Martin Heidegger, *Logik* (GA 21), 127–190. Кроме того: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, hrsg von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 2), Frankfurt am Main 1976, 204–213. Для интерпретации: Günter Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Weinheim 2000, 53–67.

нимании доминирует в европейской истории, постольку философия Аристотеля может быть понята как начало этой истории. В то же время у Аристотеля присутствует некоторая предлежащая философской традиции истина жизни. Аристотель Хайдеггера есть двуличный мыслитель [ist ein janusköpfiger Denker]. С одной стороны, он удерживает в поле зрения то, что с другой упускает из виду и что в этом отношении запечатленная [geprägte] традиция остается закрыта для [осмысления] из его теоретической философии. Философия Аристотеля, как ее понимает Хайдеггер, имеет двуличность начала [Januskopf eines Anfangs], которая не является абсолютным началом, но [скорее] поворотным пунктом: пунктом, из которого выходит философская традиция, и точно также шагом назад [по направлению] к истине жизни.

Именно по причине этой двуличности [Janusköpfigkeit] необходимо, как считает Хайдеггер, вернуться назад к Аристотелю. Его определение практического разума не является эксцентричным, отдаленным от философии опытом, каким является для Хайдеггера христианская вера, — от [апостола] Павла и по наследству к Лютеру⁴⁵ и Кьеркегору — но некоторой установкой, которая понятийно актуализирована, и поэтому в смысле некоторой феноменологии жизни может быть продуктивно исполнена. И когда философская традиция восходит к Аристотелю, который одновременно является авторитетным мыслителем для этой традиции, при этом проясняется, что она собственно из себя представляет. Ее установки и самопонятности разрушаются, «подвергаются деструкции», так что мы приходим с ее началом одновременно к тому же в ее закрытии [Verdeckte] и потерянности [Verlorene]. Тогда мы продвигаемся, как говорит Хайдеггер, «в разобранный обратный ход [Rückgang] к изначальным мотивационным источникам [Motivquellen] экспликации»⁴⁶ и можем поэтому приступить к некоторой новой, правильной начинающейся экспликации истины жизни.

Двуличный [janusköpfige] Аристотель Хайдеггера есть некоторая стилизация. Картина, которую рисует Хайдеггер, оживает благодаря тому, что он накладывает вопрошание его феноменологии жизни, как некий шаблон, на аристотелевские тексты, и те отображают предуготованные им линии. Посредством этого усиливаются некоторые мыслительные линии [Gedankenlinien], но в то же время отходит на задний план комплексная паутина мыслей, которая существует у Аристотеля; она (паутина мыслей. — *Прим. переводчика*) становится размытой и неузна-

45. Cp. Christian Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliciennes et néotestamentaires d'Être et Temps*, Paris 2005.

46. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (GA 62), 368.

ваемой. Повторное снятие шаблона, сделает выделенные линии еще более ясно узнаваемыми, чем до этого; возможно их увидят даже как будто впервые. В том случае, если это [действительно] так и, принимая во внимание характер открытости разума, как его разрабатывает Хайдеггер в аристотелевском рассуждении об ἀλήθειαι, не подвергается сомнению то, что хайдеггеровские интерпретации являются новаторскими; Аристотель читается с Хайдеггером по-другому, и больше становится понятно.

Тем не менее шаблон остается шаблоном. Хайдеггеровская интерпретация основана на предпосылках, которые в ходе ее реализации подвергаются испытаниям. Это касается в первую очередь понимания феноменологического различия как переключения с жизненного мира на свой мир [Selbstwelt]. Без этой предпосылки не могла бы быть проведена ревальвация практического разума по отношению к теоретическому. И это касается, во-вторых, убеждения, что существуют «изначальные источники мотивации [Motivquellen]», которые раскрыты в «расчищающем обратном пути [abbauenden Rückgang]». Сама по себе ревальвация практического разума не отменяет того, что теоретическая установка понимается как сокрытие некоторой — постижимой из практического разума — истины жизни. Это убеждение может впервые войти в игру, когда существует уверенность, что нечто не имеет смысла, в том, что оно является, но некоторый скрытый смысл, который как таковой сначала должен быть добыт и из которого прежде всего являющееся [Erscheinenden] должно быть извлечено. Следуя Полю Рикеру, можно было бы обозначить это как предпосылку некоторой «герменевтики подозрения»⁴⁷. Подобная герменевтика подозрения накладывает отпечаток на хайдеггеровскую картину философской традиции и ее начало от Аристотеля. Только поэтому сама традиция может быть предметом деструктивной интерпретации, только поэтому аристотелевская философия сама есть предмет чтения против шерсти.

Даже если хайдеггеровский поворот к Аристотелю является сознательным, созревшим решением, [подготовленным] его прошлой философской работой, он не рефлексивируется в сущностном отношении. Это не означает, что он не был отрефлексирован. Его предпосылки понятийно развертываются и программно представляются, но они осмысливаются в реализуемой интерпретации не из интерпретируемой вещи и при этом как предпосылки устраняются. То, что есть проясненная цель деструкции: «оживить невысказанные тенденции и пути истолкования»⁴⁸, — оста-

47. Ср. Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1963, 42–46 (Книга I, Глава II, Абзац 3: «L'interprétation comme exercice du soupçon»).

48. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzei-*

ется повсеместно задано; оно остается ограниченным в предмете интерпретации и не отброшенным от самой интерпретации.

Возможно, поэтому предмет интерпретации в решающем отношении остается также не спрошенным. То, что Аристотель является началом философской традиции, просто утверждает. Но это начало могло бы быть наравне с Аристотелем также дано Платоном или вместе с комплексным взаимодействием их обоих, в смысле напряженного дополнения или в смысле «платоно-аристотелевского единого влияния»⁴⁹, как это представляет Гадамер. В лекциях зимнего семестра 1924/1925 гг. Хайдеггер учредил свое решение. Но при этом становится очевидной только следующая предпосылка. Если Хайдеггер придерживается слов Аристотеля «то, что Платон дал ему в руки, только более радикально, научно развито»⁵⁰, тогда Хайдеггер по-прежнему привержен гуссерлевской программе философии как «строгой науки»⁵¹, которая уже в лекциях от 1919 г. понималась им как «пра-наука [Urwissenschaft]». То, что платоновская диалектика, возможно, могла бы быть соразмерна основному принципу беспредпосылочности как некоторая «научная» философия, [даже] не рассматривается. То, что Аристотель вообще мог бы иметь другие интенции, нежели Платон, и совершенно не ту, о которой сказано «радикальнее» и «научнее», не приходит Хайдеггеру на ум.

Это относится не в последнюю очередь к вопросу, который у Платона остается одним среди прочих, в то время как для Аристотеля он становится основным. Поскольку Аристотель является для Хайдеггера центральной фигурой греческой философии и ее европейской традиции, Хайдеггер также принимает как само собой разумеющееся аристотелевскую нацеленность философии на вопрос о «сущем как таковом» ($\delta\upsilon\ \tilde{\eta}\ \delta\upsilon$)⁵². Хайдеггеровская [философия] как и аристотелевская философия должна быть также онтологической. И, как и следовало ожидать, ее составляют аристотелевские тексты, на основе которых Хайдеггер формирует свое понимание онтологии.

ge der hermeneutischen Situation) (GA 62), 368 (цитированная формулировка была грамматически изменена).

49. Hans-Georg Gadamer, «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles», в: Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd.7 (Grichische Philosophie III), Tübingen 1991, 128–227, 129.

50. Martin Heidegger, Plato: Sophistes (GA 19), 11–12. Позднее это было выражено в том же смысле: «Не существует научного понимания, т. е. исторического возвращения к Платону без обращения к Аристотелю. Аристотель словно преграждает каждый подход к Платону» (189).

51. Edmund Husserl, «Philosophie als strenge Wissenschaft», in: *Logos* 1 (1910/11), 289–341. Впервые опубликована (hrsg. von Wilhelm Szilasi): Frankfurt am Main 1965.

52. Aristoteles, *Metaphysica* 1003a21.

До поворота к Аристотелю у Хайдеггера не было вопроса, который исходно идентифицировался бы как онтологический. Соответственно, лекции, до зимы 1921/1922 гг. включительно, не обнаруживают никакого основания для того, чтобы поиск «единого основозначения [Grundbedeutung]» сущего и вместе с ним вопроса «Что такое бытие? [Was heißt Sein?]» действительно считались бы с 1907 г. руководящими вопросами для мышления Хайдеггера⁵³. Впервые в лекциях лета 1922 г. об Аристотеле Хайдеггер вопрошает «как вообще приступить к исследованию смысла бытия и предмета жизни»⁵⁴. В программном сочинении [Programmschrift], появившимся немного позднее, это описывается так, что «проблематика философии» касается «бытия фактической жизни», так что сама философия есть «онтология фактичности»⁵⁵. Соответственно здесь впервые некоторым четким образом речь идет вместо жизни о «присутствии [Dasein]». «Предмет философского исследования» есть «человеческое присутствие [menschliche Dasein], опрошенное [на предмет] его бытийного характера»⁵⁶.

Онтологический поворот, который придает Хайдеггер своей программе феноменологии жизни, остается необоснованным; онтологическая постановка вопроса присутствует изначально. Но мотив этого (поворота.— *Прим. переводчика*) реконструируется из хайдеггеровского представления об Аристотеле: если теоретическая философия Аристотеля есть по сути онтология и как таковая проблематична, потому что [она] есть самозабвенная модификация, [имеющая характер] «жизненного мира», основы практической философии, тогда эта основа должна, либо быть не-онтологической [unontologisch], либо предлагать возможность некоторой другой, самим Аристотелем не предусмотренной, онтологии. Только в последнем случае разработанная

53. Martin Heidegger, «Mein Weg in die Phänomenologie».

54. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles* (GA 62), 174.

55. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (GA 62), 364.

56. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (GA 62), 348. Понятие «присутствие [Dasein]» впервые встречается в лекциях зимнего семестра 1919/1920 гг. Но здесь оно еще не имеет онтологического смысла, как в программном сочинении [Programmschrift], оно означает что-то вроде «данное бытие [Gegebensein]»: «Конкретная основа опыта, которая постоянно сопутствует фактической жизни, присутствует [ist da]. «Присутствует [Ist da]» не значит, что фактическая жизнь впервые устанавливает присутствие [Dasein], но, что она сама существует и переживается в некотором мире» (Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* [GA 58], 66).

Аристотелем онтология понимается как модификация основы практической философии и таким образом делается понятной из «практической истины» (*ἀλήθεια πρακτική*); только тогда теоретическая философия Аристотеля является, так же, как онтология, некоторым проблематическим сокращением или изменением истины, которая была найдена в своем настоящем богатстве в основе практической философии.

Эскиз программы дает четко понять, что Хайдеггер думает именно так. Онтология «фактической жизни» должна быть в том «принципиальной онтологией», «что определенные частные региональные онтологии мира получают от онтологии фактичности свою проблемную основу и проблемный смысл»⁵⁷. «Мировые [welthaften]» или, как это должно было бы обозначаться в соответствии с различием из лекций зимнего семестра 1919/1920 гг., «жизненно-мировые [lebensweltlichen]» онтологии суть вследствие этой модификации онтологии «собственного мира» [*selbstweltlichen*] *Ontologie*] фактической жизни. Чей «бытийный характер» задает то, как понимается бытие жизнемирового [lebensweltlich] данного.

При всей критике Аристотеля Хайдеггер остается на проторенных Аристотелем тропах. «Бытийный характер» фактической жизни должен, следуя Аристотелю, быть «единым», о котором в сказывании сущего высказаны разнообразные возможности⁵⁸. Хайдеггер развивает аристотелевские мысли, для того чтобы повысить его значимость: вопрос о едином, которое является руководящим для разнообразного употребление выражения «существует», больше не нацеливается на явную понятность бытия в языке. Этот вопрос, кроме того, относится к различным разработанным в философии онтологиям значения. Онтология фактической жизни должна быть чем-то большим, чем просто онтологией; с самого начала она понимается как онтология онтологий или, как это обозначено в «Бытии и времени», как «фундаментальная онтология»⁵⁹. Вопрос о «руководящем основозначении [leitende Grundbedeutung]» сущего, которое для Хайдеггера изготавливается Аристотелем, превращается в [контексте] этой переоценки в его собственный неповторимый вопрос. Это остается неизменным, даже когда речь больше не идет о фундаментальной онтологии. Отныне и вплоть до поздних текстов в центре хайдеггеровского мышления находится вопрос «Что такое бытие [Was heißt Sein]?».

57. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (GA 62), 364.

58. Ср. Aristoteles, *Metaphysica* 1003a33–34: τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν.

59. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 2), Frankfurt am Main 1977, 18.

Для Аристотеля этот вопрос имеет два аспекта: после того как он определил различные раскрытия [Aufweisungen] единого сущего держащегося-вместе как *ὄνσια*⁶⁰, остается еще открытым [вопрос], как точнее понимается определенная этим словом «сущность [Seiendheit]». У автора программного сочинения [Programmschrift] дело обстоит точно также. При этом программой онтологии фактической жизни указано только направление, в котором нужно двигаться, для того чтобы найти ответ [на вопрос] в двух его аспектах. То, что «фактическая жизнь» понимается онтологически в смысле «руководящего основозначения [leitenden Grundbedeutung]» сущего, не просто несомненно. И если может быть показано, что оно задает это руководящее основозначение [leitende Grundbedeutung], неясно, что именно зовется «бытием», понятым в смысле этого основозначения [Grundbedeutung]. Обе проблемы ясны Хайдеггеру уже в программном сочинении [Programmschrift]. В контексте первого [аспекта] он делает набросок ответа, чья разработка определяется «Бытием и временем». В контексте второго, он формулирует, интерпретируя Аристотеля, мысль, которая выходит за рамки «Бытия и времени»: то, что зовется бытием, может пониматься в обращении к аристотелевской «Физике» вместо «Никомаховой этики». Но дальнейшее значение этой мысли остается незамеченным; ориентация на бытие присутствия [des Daseins] в смысле «руководящего основозначения [leitende Grundbedeutung]» перекрывает ее (мысль. — *Прим. переводчика*). Хайдеггер развивает эту мысль впервые, после того как ему стало ясно, какие трудности связаны с этой ориентацией. Так, Аристотель для него снова входит в игру. Его попытка, фундаментально-онтологически переоценить Аристотеля, ведет обратно к Аристотелю.

Что касается вопроса о «руководящем основозначении [leitenden Grundbedeutung]» в «онтологии фактической жизни», «бытийный характер» фактической жизни и в этом смысле «человеческого присутствия [menschliche Dasein]» как такового становится понятен, если присутствие [Dasein] может функционировать как единое разнообразного раскрытия сущего. Это снова возможно только в том случае, если фактическая жизнь сама в себе едина. Допущению того, что это так, противостоит «многозначность термина»; жизнь есть, как придерживается Хайдеггер, *πολλὰ ἄρα ὡς λεγόμενον*. Но человеческая жизнь имеет единый «основосмысл [Grundsinn]»: ту временную структуру, которую Хайдеггер показывает в *φρόνησις* и в онтологическом плане определяет как «заботу (sorgere)»⁶¹. Этот ответ будет справедлив также для «Бытия и времени»; здесь понятие «заботы»

60. Aristoteles, *Metaphysica* 1003b6–19.

61. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (GA 62), 352.

поддерживает целостность присутствия, чье «изначальное единство» усматривается во «временности»⁶².

Что касается второй проблемы, вопроса о значении «бытия», понятого в ориентации на присутствие [Dasein], ответ, очевидно, сложнее. В программном сочинении [Programmschrift] Хайдеггер оставляет вопрос о «бытии» или «бытийном характере» человеческого присутствия [Daseins] открытым. В «Бытии и времени» подчеркивается правда как «онтическое» преимущество присутствия [Daseins] то, что «для этого сущего в его бытии речь идет о самом этом бытии»⁶³. Но это оставляет само понятие бытия неопределенным, даже в том случае, когда Хайдеггер говорит, «то, из чего присутствие вообще неявно понимает и толкует нечто подобное бытию, есть *время*»⁶⁴. С этим указанием, откуда что-то становится понятно, [так и] не определена сама его понятность.

Однако в «Бытии и времени» есть опорный пункт, [на основе которого] Хайдеггер хочет понимать «бытие». Он находится в описании «феноменологического метода исследования»⁶⁵ и при этом прежде всего в прояснении понятия феномена. «Феномен» есть «само-по-себе-себя-кажущее, очевидное», и, соответственно, феномены суть «совокупность того, что лежит на свету или может быть выведено на свет, что греки иногда просто отождествляли с *τα ὄντα* (сущее)»⁶⁶. Такое определение, конечно, реже встречается у «греков»⁶⁷, чем у самого Хайдеггера. Немного позднее это объясняется как то, что феноменология есть «способ доступа к тому и подтверждающий способ определения того, что должно стать темой онтологии». «Феноменологическое понятие феномена» подразумевает «само-себя-кажущее бытие сущего». «Бытием» зовется тогда то же, что и бытие-очевидным. Если это так, онтология возможна «только как феноменология»⁶⁸.

С одной стороны, эта мысль повторяется, когда в хайдеггеровском определении феномена подчеркивается «по-себе»: что в нем самом кажет себя, *есть*, и это есть [то], что оно есть. Это как таковое переживается в том, что оно есть и как оно есть, и отличается от того, которое только появляется в другом или через другое показывается. Нечто, на что только указывается, или нечто,

62. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2), 425.

63. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2), 16.

64. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2), 24.

65. Это заголовок § 7 *Sein und Zeit*: Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2), 56.

66. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2), 38.

67. У Платона феномены противопоставляются «существующему в истине»; ср. *Res publica* 596e. Аристотель относит их подлинным созерцаниям (*ἐνδοξᾶ*) и отличает их как то, что нам знакомо от того, что по их природе знакомо; ср. *Ethica Nicomachea* 1145b3–5.

68. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2), 48.

что косвенно удостоверяется, возможно не есть [бытие], и, соответственно, на его основе узнается и не «бытие».

С другой стороны, отождествлять феноменальность и «бытия» проблематично. В понятии феномена не содержится фактическое само-себя-казания, что Хайдеггер подчеркивал уже в программном сочинении [Programmschrift] и разъяснял в лекции летнего семестра 1923 г. как неизбежность собственного бытия; «фактичность» означает «это *данное* присутствие [Dasein]», присутствие [Dasein], поскольку оно присутствует «“здесь” онтологически в его бытийном характере»⁶⁹. Присутствие [Dasein] означает то, что [нечто] имеется и должно быть; эта «фактическая» неизбежность справедлива не для всего, что себя кажет.

Тому, что Хайдеггер не определяет «бытие» из фактичности присутствия [Daseins], есть безусловно важная, предпосланная аристотелевской онтологией причина: «бытие» потеряло бы в этом случае всеобщность, на которую Хайдеггер с самого начала нацеливал свое исследование. Преследуется не онтология присутствия [Daseins], но (с Аристотелем и за его пределами) определение бытия вообще. С выделением присутствия [Daseins] эта цель, кажется, лучше всего совместима на основе отождествления бытия и феноменальности; все само-себя-кажущее кажет себя в присутствии [Dasein], или, как говорит Хайдеггер вслед за Аристотелем: «Душа (человека) есть некоторым образом сущее»⁷⁰. Соответственно присутствие [Dasein] должно иметь некоторое онтологическое преимущество, потому что к нему принадлежит «понимание бытия всего неприсутственно-размерного сущего»⁷¹. Но это тривиально: все сущее, которое может понимать, может пониматься в своем бытии всегда только из некоторого сущего. О характере понимающего, напротив, не говорится ни слова, это происходит потому, что данный характер приравнивается к его понятности; именно это случается в приравнивании бытия к феноменальности, как это делает Хайдеггер в «Бытии и времени».

Очевидно, Хайдеггер сам видел трудность ориентации на бытие присутствия [Daseins]. Поскольку в конце «Бытия и времени» еще должен быть поставлен вопрос, как «размыкающее понимание бытия в меру присутствия вообще возможно»⁷², стало сомнительно приравнивать бытие и феноменальность в смысле понятности. Бытие должно быть определено не только на основе присутствия [Dasein], но таким образом, что специально может быть учтено и «бытие неприсутствиеразмерного сущего»⁷³.

69. Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, hrsg. von Käe Bröcker-Oltmanns (GA 63), Frankfurt am Main 1988, 7.

70. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2), 19. Ср. Aristoteles, *De anima* 431b21.

71. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2), 18.

72. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2), 577.

73. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2), 576.

Но это требует некоторого времени, прежде чем Хайдеггер действительно примет вызов этой проблемы. Лекции конца 1920-х — начала 1930-х гг. сконцентрированы на онтологии присутствия [Daseins]. В них даже более радикально проявилась попытка понять «бытие неприсутствияразмерного сущего» на основе присутствия [Dasein], посредством того, что каждый конкретный способ, которым что-то себя может казать, сводится к «построению мира [Weltbildung]» как осново-событию [Grundgeschehen] в присутствии [Dasein]. В «наброске» некоторого мира прежде всего проявляется бытие сущего в целом. Набросок мира допускает, как однажды скажет Хайдеггер, «открытость разнообразных сущих в их различных бытийных взаимосвязях»⁷⁴. К такому наброску привязано само «осуществление»: «набрасывание воплощения» через осуществление набросанного⁷⁵. Сущее есть в своем бытии так, как оно «изготовлено»⁷⁶ в присутствии [Dasein], это значит, «происходящее» создано в некотором открывающемся «целом [Ganzen]»⁷⁷. Эта абсолютизация изготовления будет пересмотрена Хайдеггером несколько лет спустя. Не случайно, что Аристотель при этом снова играет решающую роль.

4

Данный поворот в хайдеггеровском мышлении также вызывает удивление; новая концепция снова появляется почти без подготовительной работы [в плане] основательности выработанной формы. [Изменения] присутствуют уже в лекциях летнего семестра 1935 г. — «Введение в метафизику». То, что лекции были опубликованы самим Хайдеггером, можно расценить как признак того, что он рассматривал их как особенно важную остановку на своем мыслительном пути. В самом деле лекции — как и программное сочинение [Programmschrift] 1922 г. — имеют характер самопонятности. Они возобновляют вопрос о бытии и формулируют его как вопрос о «сущем в целом как таковом»⁷⁸. К ответу на него Хайдеггер подходит через «первое и определяющее раскрытие европейской философии у греков», «через которое вопросы о сущем как таковом в целом восприняли его

74. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 29/39), Frankfurt am Main 1983. Ср. с осмыслением построения мира [Weltbildung]: Günter Figal, *Heidegger zur Einführung*, Hamburg 2003, 94–110.

75. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/39), 529.

76. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/39), 414.

77. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/39), 505.

78. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, hrsg. von Petra Jaeger (GA 40), Frankfurt am Main 1983, 4.

подлинное начало»⁷⁹. Это «первое и определяющее раскрытие» теперь не имеет отношения к практическому разуму и прежде всего к Аристотелю. Оно концентрируется для Хайдеггера в одном слове — *φύσις*.

Хайдеггеровское открытие *φύσις* обнаруживается уже в лекциях зимы 1931/1932 г., в которых оно означает, что с опытом *φύσις* происходит «основоопыт [Gründerfahrung] сущего как нечто само-скрывающегося [Sich-verbergenden]»⁸⁰. Соответственно *φύσις* является не «сферой сущего, которая для нас сегодня отождествляется с предметом исследования природы, но господством сущего [das Walten des Seienden], *всего* сущего»⁸¹. Только в поздних лекциях это осуществляется и разъясняется с онтологической точки зрения. *φύσις*, так теперь это обозначается, есть «бытие сущего»⁸², и в самом деле он есть нечто «само-из-себя-исходящее [von sich Aufgehende]», «само-открывающаяся распаханность [das sich eröffnende Entfalten]», «вступление-явление и в нем себя-держание и -пробывание, короче говоря, исходяще-пробывающее господство [in die Erscheinung-Treten und in ihr sich Halten und Verbleiden, kurz, das aufgehend-verweilende Walten]»⁸³.

Это определение легко опознаваемо как модификация отождествления бытия и феноменальности. *φύσις* есть, как свидетельствует формулировка из «Бытия и времени», «само-себя-через-себя-кажущее»⁸⁴. Но акцент теперь ясно установил другое. Феноменальность сущего теперь больше не мыслится из понятности бытия присутствия [des Daseins], но она сама по себе есть событие, движение, с которым «замкнуты и открыты из изначального единства покой и движение»⁸⁵. Из этого *φύσις* понятно, что являющееся [Erscheinende] не просто присутствует, оно проявляется не только как покоящееся, но и как движущееся или самодвижущееся; господство [das Walten], которое есть *φύσις* в понимании Хайдеггера, выводит это «на свет»⁸⁶.

Возможно хайдеггеровское неожиданное открытие *φύσις* — мысль, что явление [Erscheinung] чего-то может быть понято из «природного» движения проявляющегося, — долго готовилось. Она (мысль. — Прим. переводчика) окончательно формулируется в программном сочинении [Programmschrift] 1922 г. и здесь прежде всего отнесена к изготовлению [Herstellung] в смысле

79. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, (GA 40), 15.

80. Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, hrsg. von Hermann Mörchen (GA 34), Frankfurt am Main 1988, 13.

81. Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* (GA 34), 13f.

82. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, (GA 40), 20.

83. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, (GA 40), 38.

84. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, (GA 2), 38.

85. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, (GA 40), 65f.

86. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, (GA 40), 109.

искусства чего-то созданного (τέχνη). Для Аристотеля, и это одна из основных мыслей программного сочинения [Programmschrift], «смысл бытия есть изначально *изготовленное-бытие* [Hergestelltsein]»⁸⁷; «бытие» мыслится Аристотелем как «готовое бытие [Fertigsein]», как бытие, в котором «движение *пришло к своему концу*»⁸⁸. Хотя Аристотель приобрел понимание бытия как изготовленного-бытия [Hergestelltsein] из взаимосвязи «окружающей среды» и проясняющего окружающую среду φρόνησις, он проглядел эту взаимосвязь открытости сущего в присутствии [Dasein]. Для него сущее существует «в том, что оно есть, первоначально только для изготавливающего обхождения [Umgang]», но «уже больше не в том [обхождении], которое использует его, поскольку оно (обхождение. — Прим. переводчика) может принять готовый предмет в различных аспектах заботы [Sorgenshinsichten], более не являющихся изначальноными»⁸⁹. Поскольку изготовленное-бытие [Hergestelltsein] не понимается из бытия фактической жизни, оно существует, как отмечает Хайдеггер, по образцу природного сущего, «φύσει ὄν», мыслится как нечто «всегда из себя изготавливающее [immer von sich selbst herstellendes]»⁹⁰. Хотя φύσις такого рода понимается по модели τέχνη, он как «образец» задает меру пониманию τέχνη.

К той позиции, которую Хайдеггер занимает во «Введении в метафизику», требовался следующий шаг. Но он его не делает; набросанное размышление, которое Хайдеггер еще подробно развивает в лекциях летнего семестра 1927 г.⁹¹, подтверждает только основное направление его ранней аристотелевской критики. Самоказание [das Sichzeigen] сущего в смысле феноменологического различия понимается из присутствия [Dasein], в то время как ориентирование на фактическое существование — как результат изготовления, которое, как сказал бы Гуссерль, сопрягается с «натуральной установкой». Это последнее упорядочивание не изменяется для Хайдеггера; однако постепенно растут сомнения относительно того, что присутствие [Dasein] могло бы функционировать как «руководящее основозначение [leitende Grundbedeutung]» бытия.

Это относится к развитой в поздних 1920-х — ранних 1930-х гг. мысли относительно «построения мира [Weltbildung]»; Хайдеггер, видимо, прояснил себе, что построение мира [die Bildung der

87. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (GA 62), 398.

88. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (GA 62), 385.

89. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (GA 62), 398.

90. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (GA 62), 385.

91. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), 149–153.

Welt] становится понятно не только из возможностного характера [Möglichkeitscharakter] присутствия [Daseins]. В лекциях зимы 1929/1930 г. он еще определял в этом смысле образующее мир «основособытие [Grundgeschehen]» как «набросок»⁹². Построение мира [Weltbildung], таким образом, объясняется как основная черта присутствия [Daseins], превышающего его фактическую действительность⁹³. Хайдеггер снова прибегает к этой мысли в лекциях зимнего семестра 1931/1932 г.; сперва понятие «построение мира [Weltbildung]» здесь объясняется в аспекте построения мира [Weltbildung]⁹⁴ средствами науки, искусства и философии. Таким же образом Хайдеггер поступает с определением наброска как события, тем, что он истолковывает его (набросок.— *Прим. переводчика*) как событие «истины»; человек «*пере-несен [ver-setzt]* в истину», человек существует «(в истине)»⁹⁵. Теперь Хайдеггер должен понять «истину» еще как из самого себя открывающееся и «господствующее [Waltende]». К этому он может привязать понятие φύσις, как оно было введено в лекциях 1931/1932 г. «Господство сущего [Walten des Seienden]», которое здесь определяется как φύσις, больше не схватывается как «потаенность [Verborgenheit]», которую нужно «привести в непотаенность [Unverborgenheit]», но как истина, [тем самым] достигнута позиция «Введения в метафизику»⁹⁶.

Тем не менее, когда Хайдеггер понимает событие непотаенности [Unverborgenheit] и его артикулированный опыт как единство, слышится эхо ранней позиции. Так же как набросок [Entwurf] был событием, событие должно быть теперь одновременно наброском [Entwurf]. В этом смысле Хайдеггер рисует картину изначального стихосложения и мышления, которая находится целиком в событии φύσις и которая утверждена и подтверждена в сказывании [im Sagen]⁹⁷. Опыт φύσις из которого выходит

92. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Metaphysik* (GA 29/30), 526. С понятием наброска ср. Günter Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, 168–170.

93. Ср. Martin Heidegger, «Vom Wesen des Grundes», in: Wegmarken, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 9), Frankfurt am Main 1976, 123–175, где в этом смысле речь идет об «экзистирующей трансценденции [existierende [r] Transzendenz]» (175).

94. Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* (GA 34), 60–64.

95. Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* (GA 34), 75.

96. Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* (GA 34), 13.

97. Это уже частично сформулировано в программном сочинении [Programmschrift] 1922 г. Здесь идет речь о том, что Парменид видел «*νοεῖν* как просто подразумевание [Vermeinen]», а «*λέγειν*, обращение [Ansprechen]» «были впервые усмотрены одинаковым образом, а именно — в единстве с бытием». «Этот φύσις» остается «однако в своих первых решающих феноменальных основоструктурах неучтенным» (Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles [Anzeige der hermeneutischen Situation]* —GA 62), 394).

и [на фоне которого] выделяется (картина изначального стихосложения и мышления.— *Прим. переводчика*), объявляется как дегенерация [Degeneration]. Об этом говорится так, что φύσις «суживается, будучи противопоставленным τέχνη»⁹⁸; что φύσις и λόγος расходятся, означает первый шаг в сторону того, что «бытие как φύσις» скрывается⁹⁹.

Тем не менее Хайдеггер не отказывается полностью от этой мысли. Еще в конце 1930-х гг. он придерживается того, истолковывая Гельдерлина, что приходящий к языку опыт φύσις должен быть ему соразмерным¹⁰⁰. С другой стороны, Хайдеггеру ясно, что φύσις без отличия от τέχνη и к нему принадлежащего λόγος не может быть понят. Согласно размышлению во «Вкладах в философию», событие, которое есть φύσις, впервые возникает в различении по отношению к изготовленному образу действий τέχνη. С одной стороны, φύσις делает «впервые испытываемым и видимым»¹⁰¹ τέχνη, с другой — «отношение τέχνη» к φύσις «посредством φύσις» является принудительным¹⁰². В первых лекциях о Ницше из зимнего семестра 1936/1937 г. это обозначается так, что человек должен «посреди сущего (φύσις), куда он заброшен», попытаться «занять [свое] место и обустроиться». И это возможно только посредством того, что человек «выступает [vorgehe]» против сущего и это «выступление [Vorgehen] против сущего поддерживается и направляется» «знанием сущего [von einem Wissen um das Seiende]». Это знание есть τέχνη. Тέχνη есть «с самого начала не- и никогда не обозначение для некоторого «делания [Machen]» и производства [Hervorbringen], но для такого знания, которое весь человеческий прорыв [Aufbruch] посреди сущего» поддерживает и управляет¹⁰³. Как только φύσις собственно переживается, он (φύσις.— *Прим. переводчика*) вступил в определенность различия. Он (φύσις.— *Прим. переводчика*) раскрывается в некотором знании, которое из него изготовлено и, поэтому он опосредованно [nicht unmittelbar] схвачен.

Это есть уразумение неизбежности данного различия, которое Хайдеггер возводит к Аристотелю. В сочинении «О сущности и понятии Φύσις» он следует аристотелевскому рассуждению о φύσις в том, что, в отличие от τέχνη, оно ориентируется

98. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, (GA 40), 19.

99. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, (GA 40), 187.

100. Martin Heidegger, «wie wenn am Feiertage...» в: Erläuterung zu Hölderlins Dichtung, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 4), Frankfurt am Main 1981, 49–77, 55: Поэты, о которых говорит Гельдерлин в праздничном гимне, «суть будущие [поэты], чья сущность измеряется по мерке сущности «природы»».

101. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, (GA 40), 190.

102. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, (GA 40), 191.

103. Martin Heidegger, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, hrsg. von Bernd Heimbüchel (GA 43), Frankfurt am Main, 95.

и одновременно разворачивается на нем (φύσις.— *Прим. переводчица*). Тем не менее данное сочинение не отказывается от основной мысли «Введения в метафизику». Прочтение Аристотеля в сочинении о φύσις [φύσις-Abhandlung] пытается соединить мысль о φύσις в смысле помысленного бытия как феноменальность и определение φύσις на основе τέχνη. Это происходит тем способом, который знаком из программного сочинения [Programmschrift] 1922 г. Снова Аристотель предстает как двуличная фигура [Janusköpfige Figur], в которой соединено «эхо великого начала греческого и первого начала европейской философии»¹⁰⁴ и «всего последующего сущностного толкования «природы» поддерживаемого и направляемого истолкованием φύσις»¹⁰⁵.

Тем не менее различие между поздним сочинением и ранним программным сочинением [Programmschrift] огромно. Оно наиболее очевидно в том, что теперь больше речь не идет о «деструкции» аристотелевского мышления. Вместо того чтобы стилизовать аристотелевский текст под собственные мысли, Хайдеггер пускается в истолкование текста из «Физики» В 1, которое является показательным не только как проявление хайдеггеровского мышления, но в такой же степени, как комментарий к Аристотелю. Руководящая мысль этого истолкования также более дифференцирована, чем ранние интерпретационные наброски. Для него (истолкования.— *Прим. переводчица*) жесткая противоположность между «истиной» как φρόνησις и ее сокрытием [Verdeckung] посредством «чистого внятия [reine Vernehmen]» готового [des Fertigen], «подручного [Vorhandenen]» была определяющей, которая теперь пребывает в том, что подходит к месту изначально пережитого φύσις, основосмысл [Grundsinn] которого сохраняется. Согласно хайдеггеровскому прочтению Аристотель не исключает из «понятия» φύσις его — вербально понимаемую — «сущность». Сокрытие [Verdeckung] истины, которое озаряет начало греческого и европейского мышления, происходит уже позднее. Хотя позднее понимание «природы» у Аристотеля имеет для Хайдеггера свой «скрытый корень [verborgene Wurzel]»¹⁰⁶; но, несмотря на это, Аристотель является мыслителем φύσις, а не «природы».

Хайдеггер развивает эту мысль в два шага. Почти на всем протяжении сочинения он следует тексту «Физики» В 1, в котором разрабатывает аристотелевское понятие φύσις. Тогда своего рода кодой он отслеживает «отзвук великого начала греческого и первого начала европейской философии» у Аристотеля и пытается показать, что он (отзвук.— *Прим. переводчица*) есть тайный но прослеживаемый смысл в понятии φύσις. Два шага

104. Martin Heidegger, «Vom Wesen und Begriff der Φύσις», (GA 9), 300.

105. Martin Heidegger, «Vom Wesen und Begriff der Φύσις», (GA 9), 243.

106. Martin Heidegger, «Vom Wesen und Begriff der Φύσις», (GA 9), 241.

движения мысли [Gedankengangs] схватываются в двух определениях, чье отношение друг к другу есть скрещивание: с одной стороны Аристотель развивает понятие φύσις тем, что он понимает его (φύσις.— *Прим. переводчика*) как οὐσία, как «присутствование [Anwesenung]» и, точнее, «как способ присутствования [Anwesenung]», а именно [способ присутствования] живых существ и растений понятых вместе как φύσει ὄντα¹⁰⁷. С другой стороны Аристотель обозначает οὐσία как φύσις τις, как «нечто наподобие φύσις»¹⁰⁸. Таким образом, φύσις понимается как οὐσία и, точно так же οὐσία как φύσις.

Как должно пониматься отношение обоих определений к хайдеггеровскому убеждению, вытекает из его позиции относительно οὐσία и его понимания φύσις, проясненных уже во «Введении в метафизику». Особый «способ присутствования [Anwesenung]» есть φύσις, поскольку он есть бытие живых организмов и растений, а не бытие изготовленного. «Присутствование [Anwesenung]» φύσει ὄντα есть таким образом то, что оно может быть само собой в покое или движении¹⁰⁹, и оно отличается в своем бытии от всего, что есть неодушевленное; его οὐσία есть, в отличие к οὐσία изготовленного, φύσις.

Этот φύσις, если следовать Хайдеггеру, вообще возможен только как специфическое проявление «непотаенности [Unverborgenheit]». Он принадлежит к событию ограниченной «нескрытости [Entbergung]»¹¹⁰ некоторого определенного вида существа, стало быть вообще [событию] события открытости [Offenheit]; в этом смысле οὐσία есть как таковая в «изначальном» смысле φύσις. Или, по словам Хайдеггера: «Поскольку φύσις в смысле «Физики» есть вид οὐσία и поскольку οὐσία в сущности сама происходит из изначально набросанного φύσις, поэтому ἀλήθεια принадлежит бытию»¹¹¹.

Если кто-то хотел бы выразить положение вещей в терминах Гуссерля, можно было бы обозначить οὐσία как «явление [Erscheinung]», в то время как «изначальный» φύσις был бы в своей сущности «являванием [Erscheinen]». При этом явление [Erscheinung] было бы схвачено как особенное являвание [Erscheinen] — как являвание [Erscheinen], при котором, оно скорее зависит от того, *что* является [*was erscheint*]. Но определенное таким образом, оно берется не как фактическое предлежащее [Vorliegendes], но как определенное в своем являвании [Erscheinen], что означает вообще из являвания [Erscheinen].

107. Martin Heidegger, «Vom Wesen und Begriff der Φύσις», (GA 9), 261.

108. Martin Heidegger, «Vom Wesen und Begriff der Φύσις», (GA 9), 299.

109. Для более подробного разъяснения этой мысли ср. Günter Figal, *Gegenständlichkeit*, Tübingen 2006, 369–377.

110. Martin Heidegger, «Vom Wesen und Begriff der Φύσις», (GA 9), 301.

111. Martin Heidegger, «Vom Wesen und Begriff der Φύσις», (GA 9), 301.

Если это так, удвоенное, в себе скрещенное определение отношения φύσις и οὐσία, как его дает Аристотель, является феноменологическим; оно находится в ἐποχή, которое является для него (определения.— *Прим. переводчика*) актуальной перспективой, а не [перспективой] натуральной установки. Тогда Аристотель отстаивает именно ту онтологическую феноменологию, которую Хайдеггер хотел развивать в «Бытии и времени». Мышление Аристотеля в таком случае есть первое начало онтологической феноменологии, к которому зеркально-симметрично относится хайдеггеровское мышление как второе начало: в то время как Аристотель мыслил от φύσις к οὐσία и при этом развивал понятие φύσις в понимании его сущности, Хайдеггер мыслит обратное от οὐσία к φύσις.

Никогда до этого Хайдеггер не сближался с Аристотелем так, как здесь. Это не в последнюю очередь возможно, потому что Хайдеггер решил читать аристотелевский текст *ad bonam partem*. То, что Аристотель сам понимает οὐσία как «присутствование [Anwesenung]», может быть весьма сомнительно; аналогия к τέχνη, которая определяет универсальный мыслительный путь от «Физики» В 1, вполне допустила критическое чтение в смысле программного сочинения [Programmschrift] 1922 г.; то, что Аристотель все еще понимает здесь бытие как изготовленное-бытие [Hergestelltsein], нелегко сбросить со счетов¹¹². Но именно потому, что Хайдеггер читает аристотелевский текст с таким согласием, сочинение о Φύσις [Φύσις-Abhandlung] дает понять в некоторой беспримерной ясности корень его аристотелизма: Хайдеггер есть и остается последователем Аристотеля, поскольку его мышление является онтологическим. Удивительная самопонятность, с которой Хайдеггер понимает с 1922 г. философию как онтологию, еще раз особенно отчетливо обнаруживается в сочинении о Φύσις [Φύσις-Abhandlung]. Так же еще раз проявляется своеобразность хайдеггеровского аристотелизма. Поскольку его вход в аристотелевскую онтологию является феноменологическим, он может феноменологически переформулировать аристотелевский вопрос о «самом сущем» (ὄν ἢ ὄν) во все время новых видах и мыслительных фигурах. Это то, что соединяет онтологию присутствия [Daseins] с онтологией φύσις. Хайдеггеровское онтологическое понимание феноменологии есть его оригинальный вклад в нее, его феноменологическое понимание онтологии — его вклад в историю влияния аристотелевской философии.

Вопрос о том, как далеко можно следовать Хайдеггеру, есть, таким образом, вопрос о подъемности его очень неконвенционального аристотелизма. Он (аристотелизм Хайдеггера. *Прим. переводчика*) не так прозрачен, как это вновь и вновь предстает

112. Ср. Günter Figal, *Gegenständlichkeit*, 372–378.

в хайдеггеровских текстах. Что понимается у Аристотеля лучше в том случае, если прочитать его феноменологически, что упускается из виду или скрывается в концепции «бытия» как явления [Erscheinen]? Кроме того, являются ли феноменология и онтология действительно одним и тем же? Должно ли само-казание [Sich-Zeigen] мыслиться принципиально как «бытие», или является ли фактическое [Faktische] как основная черта бытия одним из отличительных моментов само-казания [Sich-Zeigen]? И если это так: принадлежат ли само-казание [Sich-Zeigen] и бытие, как две стороны одного и того же, друг другу или они дополняют друг друга только таким образом, что они как истинные возможности включены в комплексное устройство философского вопрошания. Это больше не хайдеггеровские вопросы. Но то, что так можно спрашивать, восходит к Хайдеггеру.

Подачи

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

*Heidegger M. Beiträge zur Philosophie.
Vom Ereignis // Gesamtausgabe. Bd. 65. 521 S. §§50–80 (S. 167–166).
Перевод с немецкого Эдгара Саркисяна*

III. ПОДАЧИ

81. Подачи

Сопоставление необходимости *другого* начала исходя из первичного положения первого начала.

Ведущее настроение: радость (Lust) вопрошающего взаимного превосхождения (Übersteigerung) начал.

Кроме того, все о различении ведущего вопроса и основопроса; ответ на ведущий вопрос и собственное (eigentliche) развертывание ведущего вопроса; переход к основопросу («Бытие и время»).

Все лекции об «истории» философии. Разрешение (Entscheidung) всей «онтологии».

82. Подачи

по сути историчны (geschichtlichen Wesens) и первое мостонаведение перехода, но мост, который развернут на берег, который еще нужно найти (ein erst zu entscheidendes Ufer).

Но подачи истории (Geschichte) первоисходного (erstanfänglichen) есть не историческое (historische) при-данное и за-данное (Bei- und Vorgabe) к «новой системе», а существенная, вызывающая изменение подготовка другого начала. Отсюда мы должны направить историческое осмысление (geschichtliche Besinnung), может быть, еще более очевидно (unscheinbarer) и более решительно, лишь на мыслителей истории первого начала и благодаря вопрошающему разговору (Zwiesprache) с их позицией вопрошания (Fragehaltung) насадить (anpflanzen) неожиданно вопрошание, которое собственно в какой-то момент (einst-

mals) находит себя как укорененное в другом начале. Но так как уже это историческое осмысление как подача начал, самих по себе обосновывающих, начал, всегда по-разному принадлежащих пропасти безосновности (Abgrund), возникает в переходе (übergänglich) из другого начала, но которую требуется схватить (begreifen) уже прыжком, оно слишком часто подвергается ложному толкованию, которое обнаруживает лишь исторические (historische) рассмотрения философских трудов (denkerische Werke), выбор которых осуществляется в силу того или иного произвольного предпочтения. Особенно (zumal) крайняя форма этих исторических размышлений (geschichtlichen Besinnungen) («историко-философских» лекций) ничем не отличается от того, что изображает лишь еще (nur noch) избыточная (nachträgliche) ученость некой завершенной историей философии.

Исторические осмысления (geschichtlichen Besinnungen) могут, и даже с некоторой пользой, быть задействованы исключительно как исторические (historische) и тем самым одновременно как совершаемые рассмотрения и, может быть, как открытия, без того чтобы из них в таком случае не пробивался намек (Wink) истории (Geschichte), истории, которая есть история самого бытия (Seyns) и которая несет в себе те решения всех решений.

Исторические осмысления имеют основание своей осуществимости в бытийно-историческом (seynsgeschichtlichen) *мышлении*. Но каким образом, если нами утеряна сущность мышления и «логика» избрана располагать «мышлением» там, где она сама — лишь «объедки» *бессилия* мышления, т. е. безопорного, незащищенного вопрошания в пропасти безосновности истины бытия (Seins)? Но каким образом, если «мышление» имеет еще ценность (Geltung) лишь как безошибочное выведение заключений в правильном представлении предметов, как *уклонение* (Ausweichen) от того вопрошания?

83. Мнение любой метафизики о бытии

Метафизика полагает, что бытие (Sein) можно обнаружить в существе, причем таким образом, что мышление превосходит сущее.

Чем исключительнее мышление поворачивается к сущему и ищет для себя некое наисущее (seiendeste) основание (ср. Декарта и Новое время), тем решительнее философия отдалается от истины бытия (Seyns).

Но каким образом метафизический отказ от сущего, а значит отказ от метафизики, возможен без того, чтобы не впасть в «ничто»?

Вот-бытие это основочерта истины бытия (Seyns).

Чем менее человек сущее (unseiender), тем меньше он око-

стеневаает в сущем, в качестве которого он себя обнаруживает, тем ближе он подходит к бытию. (Ни в коей мере не буддизм! Напротив.)

86

Мартин
Хайдеггер

84. Сущее

в своем *восходе* (*Aufgang*) к самому себе (Греция); следствие причины (*verursacht*) — высшей его сущности (Средневековье); наличествующее как *предмет* (Новое время).

Все более скрытой становится истина бытия (*Seyns*), все реже возможность, чтобы эта истина как таковая стала обосновывающей силой и вообще стала узнанной.

85. Исходное присвоение первого начала означает приземление в первом начале

Исходное присвоение первого начала (а значит, его истории) означает приземление в другом начале. Это исполняется в переходе от *ведущего вопроса* (Что есть сущее? Вопрос о сущести, бытие) к *основопросу*: что есть истина бытия (*Seyns*)? (Бытие (*Sein*) и бытие (*Seyn*) есть то же самое и все же в основе своей различно.)

Этот исторически понятый переход есть преодоление: первая из *всех* возможных «метафизик». «Метафизика» теперь познаваема в своей сущности, и в переходном мышлении всякая речь «метафизики» переходит в двусмысленность. *Вопрос* «Что такое метафизика?», поставленный в области перехода к другому началу (ср. доклад в связи с «Бытием и временем» и «О сущности основания»), расспрашивает сущность «метафизики» уже в смысле некого первого достижения первого плацдарма (*Vorfeldstellung*) к переходу к другому началу. Другими словами, она вопрошает уже исходя из него. То, что она делает очевидным как назначение «метафизики», уже больше не метафизика, а ее преодоление. То, на что нацелен вопрос, это не просвещение и, значит, не сохранение (*Festerhaltung*) прежнего, к тому же с необходимостью спутанного представления о «метафизике», а толчок к *переходу* (*Übergang*) и тем самым к знанию того, что *любой* вид метафизики приходит к концу и должен прийти, когда философия достигает своего другого начала.

Если «метафизика» — событие, принадлежащее вот-бытию как таковому, очевидно, что оно должно оцениваться не как весьма дешевое «антропологическое» закрепление дисциплины метафизики в человеке, а с вот-бытием достигается то основание, в котором истина бытия (*Seyns*) обосновывает, так что само бытие (*Seyn*) теперь исходно приходит к господству,

и положение превосхождения (*Übersteigen*) сущего, а значит, и исхождения от сущего как наличествующего и как предмета невозможно. Таким образом проявляется лишь то, чем метафизика была, именно этим превосхождением сущего к сущести (идеи). Однако неизбежно двусмысленным остается определение «метафизики», поскольку это *выглядит* таким образом, будто бы она есть лишь сегодняшнее, не касающееся вещей (*an der Sache*) иное схватывание прежнего понятия. Это так, но это схватывание сущности «метафизики», становясь прежде всего и всецело обоснованием *вот-бытия*, закрывает «метафизике» любой путь к некоей более широкой возможности. Схватывать в мыслительном переходе означает: схваченное переместить в его невозможность. Нужно ли еще это отражение (*Abwehr*) «метафизики» защищать от смешения с «антиметафизической» тенденцией «позитивизма» (и его разновидностей)? Но едва мы поразмыслим [увидим], что «позитивизм» же и выдвигает наигрубейший из всех «метафизических» способов мышления, поскольку он, во-первых, сохраняет абсолютно определенное решение относительно сущести сущего (чувственность) и, во-вторых, постоянно *превосходит* (*übersteigt*) это сущее с помощью принципиального постулирования однородной причинности. Но для переходного мышления речь идет не о «враждебности» к «метафизике», через которую она же и приобретает себе заново свое положение, речь идет о преодолении метафизики исходя из ее основания. Метафизика приходит к концу не потому, что слишком слабо, слишком не критично, слишком вычурно она спрашивала о сущести сущего, а потому что она вследствие ухода (*Abfalls*) первого начала своим вопрошанием никогда не могла расспросить искомое в основании бытия (*Seyn*) и в конце концов в замешательстве (*Verlegenheit*) этого бессилия дошла до «обновления» «онтологии».

Метафизика как знание о «бытии» («*Sein*») сущего должна была прийти к концу (см. Ницше), потому что она еще никогда не отваживалась вопрошать об истине самого бытия (*Seyns*) и поэтому должна была постоянно оставаться в собственной истории в запутанности и ненадежности своей ведущей нити (мышления). Но именно поэтому же переходное мышление может не подпасть под искушение, просто оставить за собой то, что оно поняло как конец и поняло в конце, вместо того чтобы это тащить (*bringen*) за собой, а это значит, лишь теперь схватить в своей сущности и, преобразовав это, допустить его в действительность с истиной бытия (*Seyns*). Речь о конце метафизики не должна приводить к мнению, что философия кончена вместе с «метафизикой», напротив, «метафизика» лишь теперь в своей сущностной возможности должна быть передана подачей (*zugespielt*) ей, а сама философия должна быть введена в игру (*hinübergespielt*) в ее другое начало.

Если мы продумаем *эту задачу* другого начала (вопрос о смысле бытия (Seyns) в формулировке «Бытия и времени»), становится явным то, что все опыты, которые реагируют *против* метафизики и которые везде (даже в позитивизме) идеалистичны, как раз ре-активны и тем самым принципиально зависимы от метафизики и сами остаются метафизикой. Все биологизмы и натурализмы, которые преподносят «природу» и не-рациональное как нечто основополагающее (Tragende), из чего все выходит, как все-жизнь (Alleben?), в которой все бурлит, как ночное против света и т. д., остаются сплошь и рядом на почве метафизики и нуждаются в ней, пусть хотя бы для того, чтобы третировать (reiben) ее, и тем самым высекается еще одна искра того, о чем эти «мыслители» могут знать, говорить и писать.

Многие знаки, например, начинающееся господство «метафизики» Рихарда Вагнера и Чемберлена, указывают на то, что конец, творчески и неповторимо уже исполненный Ницше, конец западной метафизики еще раз перекрывается, и на то, что это «воскрешение» метафизики, а также христианские церкви еще раз используют для своих целей и к своей выгоде.

**86. Что история метафизики подает (bereitstellt)
как еще не высокое и сама это не познает и, таким образом,
подает другому (zuspielt)**

Сущность есть присутствие (Anwesenheit).

Бытие есть самосокрытие.

Сущее имеет преимущество.

Сущность есть *добавление* и *поэтому* «априори».

То, что во всем этом собрано, мы не можем схватить, пока истина бытия (Seyns) не стала для нас необходимым вопросом, пока мы не обосновали то время-игру-пространство (Zeit-Spiel-Raum), лишь в протяжениях которого можно измерить то, что свершилось (sich ereignet) в истории метафизики: пролог (Vorspiel) самого события (Er-eignisses) как пре-бывания (Wesung) бытия (Seyns). Даже если удастся набросить (entwerfen) историю метафизики на те протяжения (1.—4.), мы их схватываем в их невысоком (ungehobenen) основании. Но до тех пор пока мы вырабатываем наши позиции исходя из того, что смогло стать и должно было стать собственным знанием метафизики (учение об идеях и его вариации), мы оттесняемы в историографическое (Historische), пусть даже так, что мы понимаем *ιδέα* уже исходя из 1.—4.

87. История первого начала (история метафизики)

89

Подачи

есть история метафизики. Не отдельные опыты метафизики (Versuche zur Metaphysik) как учения говорят нам теперь в конце всякой метафизики еще хоть что-то, а «только» история метафизики. Но это «только» есть не ограничение (Einschränkung), а требование более исходного. (Еще меньше у нас получится ложно истолковать отдельные «метафизики» как просто игры в целях трансцендирования.) Более того, теперь в конце метафизика должна восприниматься всерьез, метафизика, которая существенно превосходит всякое использование (Unternehmen) и наследование частей учений и всякое обновление точек зрения и всякое смешение и дополнение многих из таковых.

Метафизика в своей истории становится очевидной лишь в том случае, когда понято ее ведущее вопрошание и разработка ведущего вопрошания (Leitfragenbehandlung) приведена к развертыванию. А в каком смысле учит *история*? Что здесь подразумевается?

Событие вопроса о сущем как таковом, событие расспрашивания сущести (Erfragen der Seiendheit) есть само по себе определенное открывание сущего как такового таким образом, что человек при этом опознает свое сущностное определение, которое возникает из этого открывания сущего (homo animal rationale). Но что открывает это открывание сущего через сущность и тем самым через бытие? Необходима история, а значит, начало и его производные, его шаги вперед, чтобы допустить познание (для запрашивающего вопрошающего) того, что отказ принадлежит сущности бытия (Seyns). Поскольку нигилизм в этом знании прослежен еще дальше вплоть до забвения бытия, это знание есть собственное преодоление нигилизма, и история первого начала извлекается целиком из-под видимости бесполезности и бесплодных блужданий; только так великое свечение приходит через все прежние труды мысли.

88. В круг этой задачи входят «исторические» курсы лекций

В круг этой задачи входят «исторические» курсы лекций.

Прояснить *лейбнищевское* загадочное многообразие подходов вопрошания и продумать все же вместо монады вот-бытие, пройти вослед главным шагам *Канта* и все же «трансцендентальное» положение (Ansatz) вот-бытием, пропустить через вопрошание *шеллинговский* вопрос о свободе и тем не менее вопрос о «модальностях» перевести на другое основание, иметь в виду главным образом *гегелевскую* систематику и все же мыслить аб-

солютно противоположно ей, отважиться на разбирательство (Auseinandersetzung) с Ницше и все же осознавать, насколько он далеко отстоит от вопроса о бытии.

Это некоторые, сами по себе независимые и все же взаимопринадлежащие пути, чтобы всего лишь ввести *одно-единственное* в игру со знанием: то, что пре-бывание (Wesung) бытия (Seyns) нуждается в обосновании *истины* бытия и что это обоснование должно осуществиться как *вот-бытие*, благодаря чему всякий идеализм и тем самым *прежняя* метафизика и метафизика вообще будут преодолены как необходимое развертывание первого начала, которое таким образом лишь заново сдвигается в тень (Dunkel), чтобы только быть понятым, исходя из другого начала.

89. Переход к другому началу

Понять Ницше как конец западной метафизики, это ни в коей мере не историографическая констатация того, что осталось позади нас, а есть *историческое* (geschichtliche) начало (Ansatz) будущего в западном мышлении. Вопрос о сущем должен быть перенесен на его собственное основание, на вопрос об истине.

И то, что до сих пор образовывало ведущую нить и формирование горизонта всякого истолкования сущего, мышление (представление), возвращается в обоснование истины бытия (Seyns), в *вот-бытие*. «Логика» как учение о правильном мышлении становится осмыслением сущности *языка* как учреждающего именованности истины бытия (Seyns). И все же бытие, до сих пор в образе сущности (Seiendheit) наивсеобщее и привычнее, в качестве события становится единственнейшим и самым странным.

Переход к другому началу осуществляет разделение, которое с давних пор происходит уже не между направлениями философии (идеализм–реализм и т. д.) или между вообще (gar) позициями «мировоззрения». Переход разделяет выдвижение (Heraufkunft) бытия (Seyns) и обоснования его истины в присутствии (Dasein) от всякого восприятия и наличия сущего.

Разделенное разделено так решительно (Das Geschiedene ist so entschieden geschieden), что не может быть речи ни о какой общей сфере различения.

В этой разделенной разрешенности (Entschiedenheit) перехода имеет место не взвешивание (Ausgleich) и какое-либо согласование, а нечто вроде длительных уединений и тишайших восторгов у очага бытия (Seyns), хоть оно еще полностью оттесненно блеклостью искусственного света пережитого в суеете махинаций (machenschaftlich) «сущего» («жизненная действительность»).

Переход к другому началу ясно разрешен, тем не менее мы *не* знаем, *куда* идем, *когда* истина бытия (Seyns) станет истин-

ным и *откуда* в истории как истории бытия она проложит свой самой прямой и короткий путь.

Мы как то переходное этого перехода должны [пройти] через сущностное осмысление самой *философии*, с тем, чтобы она достигла начала, исходя из которого она, не нуждаясь ни в какой опоре, сможет стать снова собой (ср. «Взгляд вперед», 15. Философия как «философия народа»).

90. От первого начала к другому началу. Отрицание (Verneinung)

Как мало тех, кто понимает, и как редко эти понимающие понимают «отрицание» («Negation»). В нем усматривают сразу же и только отказ, отклонение, умаление и полный распад. Эти образы отрицания имеют место не только часто и повсюду, это то, что самым непосредственным образом подходит привычному представлению о «нет». Даже не приходит мысль о возможности, что отрицание могло бы быть по своей сущности гораздо (*gar noch*) глубже, чем «да»; тем более, что здесь и «да» воспринимают в то же время в смысле всякого рода согласия, так же поверхностно, как и «нет».

Однако действительно ли у согласия и отказа в области представления и представляющего «оценивания» имеется лишь единственная форма — «да» и «нет»? Является ли вообще эта область единственной и сущностной? Или же напротив, подобно тому, как всякая правильность производна из более исходной истины? А не является ли в конце концов более исходным не «да» и «нет» [*und dieses... als jenes*] и даже не то сущностное владение самого *бытия* (*Seins*)?

Но каким образом в таком случае это «нет» (как и «да») не может иметь свой сущностный образ в задействованном бытием (*Seyn*) вот-бытии? «Нет» это великий *от*-скок (*Ab-sprung*), в котором ловится (*ersprungen*) *вот*- (*Da*-) в вот-*бытии* (*Da-sein*). От-скок, который не только говорит «да» тому, от чего он отскакивает, но и сам как прыжок не имеет ничего ничтожащего. Сам отскок берет на себя лишь ловлю прыжка и таким образом опережает «нет» и «да». Однако поэтому это «нет» с виду есть с-мещение (*Ab-setzung*) первого начала над другим началом, ни коей мере не «отрицание» в привычном смысле отказа (*Abweisung*) и полного умаления (*Herabsetzung*). Напротив, это исходное отрицание наподобие отказа (*Verweigerung*), которое отказывает себе в продолжении совместного движения (*Nochmitgehen*) исходя из знания и признания единственности того, что в его конце требует другого начала.

Такое отрицание, разумеется, не удовлетворяется отскоком, который лишь что-то оставляет после себя, а само разворачивает-

ся тем, что он высвобождает (*freilegt*) первое начало и его исходную историю и возвращает высвобожденное обратно во владения начала, где оно, оставаясь, и сегодня и в будущем воз-вышается (*über-ragt*) надо всем, что некогда рожалось как его следствия и стало предметом историографического исчисления. Это воссоздание (*Erbauen*) возвышения первого начала есть смысл «деструкции» в переходе к другому началу.

91. От первого начала к началу другому¹

Первое начало опознает и устанавливает истину сущего, не спрашивая об истине как таковой, потому что сокрытое в ней сущее как сущее все подавляет, потому что оно набрасывается и на ничто, включая его в себя в качестве «нет» и «против» или полностью уничтожая.

Другое начало опознает истину бытия (*Seyns*) и спрашивает о бытии *истины*, чтобы лишь обосновать пре-бывание (*Wesung*) бытия (*Seyns*) и допустить возникнуть сущему как истинному той исходной истине.

Во всяком случае в начальности (*Anfänglichen*) этих начал, притом что они абсолютно разные, никакая школьная философия (*Schulmäßige*) невозможна и переходное это собственно борьба. Но всякий раз при этом там, где всегда из начала становится начинание (*Beginn*) и движение дальше (*Fortgang*), существует опасность того, что последние превратятся в меру и масштаб (*Maßstäbliches*), соразмерно которым начальное будет не просто недооцениваться, а истолковываться по их мерке.

Из первого начала мышление начинается поначалу невысказываемо (*unausgesprochen*), а затем укрепляется (*zu verfestigen*) собственно схваченное как вопрос: что есть сущее? (*от* ведущий вопрос начинающейся здесь западной «метафизики»). Однако было бы заблуждением считать этот ведущий вопрос принадлежащим и присущим первому началу (*im ersten Anfang und als Anfang antreffen*).

Лишь грубо и весьма приблизительно это первое начало может быть охарактеризовано с помощью «ведущего вопроса» в его мышлении.

Да и начальное начала, с другой стороны, существует потерянными, т. е. оно ускользает обратно в необоснованное (*Unergründete*) начала, поскольку ведущий вопрос для мышления становится задающим меру.

Если мы разыскиваем историю философии действительно в *со-бытии* (*Geschehen*) мышления и его первого начала и сохраняем это мышление в его историчности (*Geschichtlichkeit*) благодаря

1. Ср.: Прыжок, 130. «Сущность» бытия (*Seyns*), 132. Бытие и сущее.

развертыванию этого [еще] не развернутого через всю историю вплоть до Ницше ведущего вопроса, то внутреннее движение этого мышления может быть, хотя и формально, установлено в отдельных шагах и ступенях.

Опыт, опрос (*Vernehmung*) и собранность (*Sammlung*) сущего в его истине закрепляется в вопрос о сущести сущего при руководстве и предвосхищающем опережении (*Vorgriff*) «мышления» (опрашивающее высказывание).

Сущность (Seiendheit) и мышление

Эти неглубоко (*nicht weiter*) обоснованное преимущество и опережающий характер мышления (*λόγος* — *ratio* — *intellectus*) тем не менее укрепляются в возникшей из начального опыта сущего как такового концепции человека как *animal rationale*. Предназначена (*vorgezeichnet*) возможность того, что тот руководящий характер мышления относительно истолкования сущего тем более освобождает себя для единственного места решения благодаря сущему, особенно в том случае, когда прежде всего и надолго впрямь *ratio* и *intellectus* были вынуждены занять служебное положение (христианская вера), из которого, правда, не возникло нового истолкования сущего, но, пожалуй, усиление важности человека как отдельного [существа] (спасение души). Теперь появилась возможность такого состояния, в котором для *ratio* должно было быть справедливо (*recht*) то, что было справедливо (*billig*) для веры, поскольку все поставлено на нее и все возможности заложены (*erschöpft*) в ней.

Почему и *ratio* не должен, прежде всего в союзе с *fides*, претендовать на *то же самое* для самого себя, самого себя обеспечивать и сделать эту обеспеченность (*Sicherheit*) масштабом всякого укрепления и об-«основания» (*ratio* как основание)? Теперь начинается перенесение [центра] тяжести мышления на самообеспечение (*Selbstsicherheit*) мышления (*veritas* становится *certitudo*), и в формуле теперь на первое место должно быть помещено мышление с его измененным притязанием на действительность. Соответственно этому определение сущести сущего обобщается предметностью:

*Мышление (достоверность)
и предметность (сущность)*

Чтобы показать, каким образом отсюда:

1. определяется мышление Нового времени вплоть до Канта;
2. каким образом появляется исходность кантовского мышления;
3. каким образом через откат назад к христианской традиции одновременно с оставлением кантовской позиции возникает абсолютное мышление немецкого идеализма;

4. каким образом бессилие (*Unkraft*) к метафизическому мышлению заодно с силами активизма XIX в. (либерализм–индустриализация–техника) востребует позитивизм;
5. каким образом вновь одновременно сохраняется традиция Канта и немецкого идеализма и предпринимается восстановление платоновского мышления (Лотце и его метафизика ценностей);
6. каким образом, через все это пройдя и все это претерпев, Ницше, повязанный в сущностном разборе с достойнейшей вопрошания многосоставной фигурой (из 3, 4 и 5) Шопенгауэра узнает свою задачу в преодолении платонизма, без того чтобы все же проникнуть в ту область вопрошания и в ту основопозицию, из которых лишь этой задаче и могло быть обеспечено освобождение от прежнего.

В этой истории остается все больше и больше само собой разумеющейся и поэтому непродуманной ведущая позиция вопрошания в смысле формулы: *мышление и предметность*.

И там, где Ницше *против* «бытия» («*Sein*») (сущность (Seiendheit)) вводит в [ins Feld] становление, это происходит при условии, что «логика» определяет сущность. Бегство в «становление» («жизнь») метафизически лишь исход (Ausweg), *последний* исход в конце метафизики, который всюду несет знаки того, что Ницше сам [достаточно] рано определил как свою задачу: переворот платонизма.

Но всякий переворот — это, наверняка, возвращение и втянутость (Verstrickung) в противоположное (чувственное–сверхчувственное), таким образом, Ницше, очевидно, чувствует, что и эта противоположность должна утратить свой смысл.

Для Ницше «сущее» (действительное) остается становлением и «бытием» («*Sein*»), именно укреплением и упрочнением (Festmachung und Verbeständigung).

Ницше зависает в *метафизике*: между сущим и бытием; Ницше использует все возможности этой основопозиции, которая между тем, как он сам впервые яснее ясного увидел, стала во всех возможных формах общим достоянием и «интеллектуальным хозяйством» («*Gedankengut*») мировоззрений масс.

Первый шаг к творческому преодолению конца метафизики должен был быть осуществлен в таком направлении, чтобы позиция мышления была удержана в одном отношении, но одновременно при этом в другом отношении была принципиально вынесена за пределы самой себя.

Удерживать означает спрашивать о *бытии* (*Sein*) *сущего*. Но преодоление это — спрашивать прежде об *истине* бытия (Seyns), о том, что в метафизике *никогда* не было и не могло стать вопросом.

Это переходный двойкий характер, который схватывает «метафизику» одновременно более исходно и тем самым преодолева-

ет, — полностью (*durchgängig*) характеристика «фундаментальной онтологии» («*Бытие и время*»).

Это название поставлено исходя из ясного знания о задаче: уже не сущее и сущность, а бытие; уже не «мыслить», а «время»; уже прежде всего не *мышление*, а бытие. «Время» как именованные «истины» бытия (*Seins*), и это все как задача, как «*на пути*», а не как «учение» и догматика.

Теперь ведущими основопозициями западного мышления являются сущность и мышление, «мышление» (*ratio*) — разум как руководство и опережающее схватывание истолкования сущности — поставлено под вопрос, но ни в коем случае не так, что мышление заменяется «временем» и все полагается лишь более «временнó» и более экзистенциально, что оставило бы все по-старому. Напротив, здесь стало вопросом то, что в первом начале вопросом быть не могло — *сама истина*.

Теперь есть и будет все иначе. Метафизика стала невозможна, ибо истина бытия (*Seyns*) и пре-бывание (*Wesung*) бытия есть то первое, *через которое* нет превосхождения (*nicht das wochinaus der Überstieg erfolgen soll*).

Однако теперь едва ли нужен только переворот прежней метафизики, а с более исходным пре-быванием (*Wesung*) истины бытия (*Seyns*) как события (*Ereignis*) отношение к сущему становится (*ist*) другим (уже не то отношение $\acute{\upsilon}\pi\acute{o}\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ и не «условия возможности» — $\kappa\omicron\iota\nu\acute{o}\nu$ и $\acute{\upsilon}\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$).

Бытие пре-бывает как событие вот-обоснования (*Ereignis der Daggründung*) и заново само определяет истину сущего исходя из пре-бывания (*Wesung*) сущего.

Другое начало — это меняющий *бытие* прыжок (*Einsprung*) в его более исходную истину.

Западное мышление в ведущем вопросе соразмерно *своему* началу устанавливает приоритет сущего перед бытием (*Sein*), априори — это лишь маскировка вторичности (*Nachträglichkeit*) бытия (*Seyns*), которое должно править, поскольку в непосредственно первом, внимающе-собирающем подходе (*vernehmend-sammelnden Zugehen*) к сущему бытие открывается (ср. в «Прыжок»: бытие (*Sein*) и априори).

Это не должно удивлять, а должно быть понято как следствие, каким образом в таком случае само сущее в определенном истолковании задает меру для сущности. Несмотря [на это] на основе приоритета $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ и $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\ \acute{\omicron}\nu$ [doch], именно это $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota\ \acute{\omicron}\nu$ и $\pi\omicron\iota\omicron\acute{\upsilon}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ становится тем, что теперь для внимающего истолкования подает (*abgibt*) понятное (*Verständliche*) и определяет понятность самой сущности (как $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ — $\mu\omicron\rho\varphi\acute{\eta}$, ср. Франкфуртские доклады 1936 г.²) (ср. Подача, 97. $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ ($\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\eta$)).

Отсюда на заднем плане появляется и вскоре, особенно у Пла-

2. «Происхождение произведения искусства» (Holzwege. Полн. собр. соч. Т. 5).

тона, выходит на авансцену τέχνη как основохарактер познания, т. е. основоотношения к сущему как таковому.

Не указывает ли все это на то, что и (doch auch) φύσις должен быть истолкован в соответствии с ποιούμενον того ποιήσις (ср. наконец с Аристотелем), что φύσις недостаточно сильно, чтобы через посредство самих παρούσια и ἀλήθεια требовать их истины и нести ее развертывание?

Однако это то, что другое начало хочет и должно осуществлять (leisten): прыжок (Einsprung) в истину бытия (Seyns), таким образом, что само бытие обосновывает бытие человека — уже не непосредственно, а так, что бытие человека лишь как последствие [истины бытия] и как настроенность (Angewiesenheit) на *вот-бытие* (Da-sein).

Первое начало не преодолевается (bewältigt), истина бытия (Seyns) вопреки ее сущностному свечению (Aufleuchtens) собственно не обосновывается, и это означает, что *человеческое опережающее схватывание* (Vorgriff) (высказывания, τέχνη, достоверности) задает меру для истолкования сущности бытия (Seiendheit des Seyns).

Но теперь необходим *великий переворот* (Umkehrung), по ту сторону всякой переоценки всех ценностей, такой переворот, в котором обосновывается не сущее исходя из человека, а бытие человека, исходя из бытия (Seyn), а это нуждается в более высокой силе творения и вопрошания, и здесь же в более глубокой готовности к страданию и [способности] вынести всю (im Ganzen) полную перемен отношений к сущему и бытию (Seyn).

Теперь отношение к бытию (Seyn) уже не может оставаться в соответствующем возобновлении некоего отношения к сущему (διανοεῖν-νοεῖν-κατηγορεῖν).

Но поскольку то исходное (anfängliche) опережающее схватывание исходит из удержания (Verhaltung) внимания (νοῦς — ratio), так что благодаря разуму *высшее* сущее продумывается как ἀρχή-αἰτία-causa-безусловное, это выглядит таким образом, как будто в этом нет никакого унижения бытия до человеческого существа. То первоисходное опережающее схватывание мышления как руководство истолкования сущего может быть понято исходя из другого начала, как некий род непреодоления (Nichtbewältigung) еще неопознаваемого (unerfahrbaren) *вот-бытия* (ср. Обоснование, 212. Истина как достоверность).

В *первом начале* истина (как несокрывость) — это характер сущего как такового, и соразмерно изменению истины в правильность высказывания «истина» становится определением сущего, изменившегося в предметное (истина как правильность суждения, «объективность», «действительность» — «бытие» («Sein») сущего).

В другом начале истина опознается и обосновывается как истина бытия (Seyn), а само бытие как бытие истины, т. е. как по-

вернутое-в-себя событие (in sich kehriге Ereignis), к которому принадлежит внутреннее проседание растрескивания (Ausfälligkeit der Zerklüftung) и тем самым пропасть без-основности (Ab-grund).

Прыжок (Einsprung) в другое начало — это обратный ход в первое, и наоборот. Но обратный ход в первое начало («воз-обновление» — «Wieder-holung») — это ни коей мере не перемещение (Versetzung) в прошлое, как будто оно могло бы стать вновь «действительным» в обычном смысле. Обратный ход в первое начало — это, скорее и именно, отдаление (Entfernung) от него [первого начала], занятие (Beziehung) такой дальней позиции, которая необходима, для того чтобы опознать то, что начиналось в этом начале и начиналось как это начало. Так как *без* этой дальней позиции — а достаточна лишь только позиция в *другом начале* — мы пребываем все время слишком близко к нему, и это происходит неким двусмысленным (verfänglichen) образом, поскольку мы, из-за того что ему воспоследовало все, еще в раздумьях и неразрешимых противоречиях (überdacht und zuge-deckt), откуда наш взгляд остается прикован (verzungen bleibt und gebannt) к кругу традиционного вопроса «что есть сущее?», т. е. к метафизике всякого рода.

Лишь дальняя по отношению к первому началу позиция позволяет опознать то, что здесь: вопрос об истине (ἀλήθεια) остается неподвопросным (ungefragt) и то, что это не-свершение (Nicht-geschehen) склонило заранее западное мышление к метафизике.

И лишь это знание подает (spielt zu) нам необходимость подготовить другое начало и в развертывании (Ausfaltung) этой готовности опознать собственной (eigenste) нужду в ее полной ясности (Helle) — забвение бытия (Seinsverlassenheit), забвение, которое будучи глубоко сокрыто, есть игра против (Widerspiel) того не-свершения, и поэтому оно ни в коей мере не может быть разъяснено исходя из сегодняшних и вчерашних недостатков (Mißständen) и упущений.

Если бы эта нужда не имела свое великое происхождение в первом начале, откуда она взяла бы силу принуждения (Nötigung) к готовности для другого начала? Поэтому вопрос об истине — это первый шаг к бытию в готовности (Beretsein). Этот вопрос об истине, лишь *один* сущностный образ (Gestalt) вопроса о бытии (Seynsfrage), он держится впредь (künftig) особняком в областях «метафизики» (hält heraus aus...).

92. Сопоставление первого и другого начала

Ни в коей мере не противо-движение, ибо все противо-движения и противо-действия в своей существенной части (zum Teile) со-определены (mitbestimmt) тем, против чего они выступают,

хотя и в форме (Gestalt) переворота последнего. А поэтому *противо-*движение не достаточно для *сущностного* изменения истории (Geschichte). Противо-движения упоены (verfangen sich) собственной победой, а это значит, они привязывают себя к побежденному. Творящее основание через них не освобождается, а скорее, отрицается как ненужное (unnötig).

Поверх этих противо-действий, противо-стремлений и противо-установок (Gegen-einrichtungen) должно подняться (anheben) совершенно другое. Для изменения и спасения по-западному определенной истории нужно (heißt) следующее: будущие решения не должны проваливаться в прежних решениях как противо-движений, а также держащихся в рамках традиции (inbegehalteten) областях (культура–мировоззрение). Напротив, место решения должны быть сначала обоснованы через открытие истины бытия (Seyns) в его единственности, которая обнаруживается до всех противо-положностей прежней «метафизики».

Другое начало — это не противо-направление по отношению к первому, а нечто, стоящее *как другое*, вне этого «против» и вне непосредственной сопоставимости (Vergleichbarkeit).

Поэтому со-поставление (Auseinandersetzung) — это также не спор противников (Gegner-schaft), ни [в смысле] некого способа снятия (Aufhebung) первого в другом. Другое начало содействует (verhilft), исходя из новой исходности (Ursprünglichkeit) первому началу в достижении истины его истории и тем самым в достижении его неотъемлемой собственной самобытности (Andersartigkeit), которое становится единственно продуктивным в историческом со-беседовании (Zwiesprache) мыслителей.

93. Великие философии

— это выступающие горные вершины, непревзойденные и непревосходимые. Но они предоставляют земле (Land) ее высшее (sein Höchstes) и указывают на ее исходную породу (Urgestein). Они стоят как точка наводки (Richpunkt) и всегда образуют круг обзора; они дают (ertragen) позицию [наблюдения] (Sicht) и сокрытие (Verhüllung). Когда же такие горы есть то, что они есть? Очевидно, не тогда, когда мы как будто (vermeintlich) на них поднялись и облазили. Только тогда, когда для земли (Land) и для нас истинно (wahrhaft) *стоят* [и не сходят с места] (*stehen*). Но лишь немногие (wie wenige) способны на то, чтобы в покое гор (Gebirges) позволить восстать (erstehen) живейшему выступанию (lebendigsten Ragen) и встать в круге этого выступающего превосходства (Überragung). Подлинное мыслительное со-поставление (denkerische Auseinandersetzung) должно возноситься (anstreben) только к этому.

Со-поставление (Aus-ein-ander-setzung) с великими филосо-

фиями — как метафизическими основопозициями внутри истории ведущего вопроса — должно быть рассчитано на то, что каждая [их этих] философия приходит к тому, чтобы стоять как сущностное, как гора среди гор, и устанавливает таким образом свое существеннейшее на место (Stand).

Для этого каждый раз ведущий вопрос (исходя из умалчиваемого основовопроса) должен быть заново развернут согласно своей полной связности (Gefüge) в соответствующем направлении размаха (Ausschlagsrichtung) (ср. Взгляд вперед, Начальное мышление).

94. Со-поставление другого начала

с первым началом ни в коей мере не проходит в смысле уличения прежней истории ведущего вопроса и таким образом «метафизики» в некоем «заблуждении». Тем самым не была понята (verkannt) и сущность истины, как и пре-бывание бытия (Wesung des Seyns), которые остаются неисчерпанными (unerschöpflich), потому что они есть единственнейшее для всякого знания.

Но, пожалуй, со-поставление показывает то, что прежним истолкованием сущего утрачена необходимость (Notwendigkeit), что это истолкование уже не может знать никакой нужды (Not) и может [лишь] притягивать к своей «истине», так что даже допускает быть истине непод вопросом. Ибо со времен Платона никогда не спрашивали об *истине* истолкования «бытия» («Seins»). Правильность представления и ее использование (Ausweisung) в созерцании были лишь обратно перенесены с представления сущего на представление «сущности»; в последний раз [это было] в предгерменевтической «феноменологии».

95. Первое начало

Прежде всего должна быть сохранена потаенность начального (Verborgenheit des Anfänglichen). Нужно избегать любого искажения (Verunstaltung) в попытках разъяснения, так как в всяком разъяснении (Erklärende) ни в коей мере [с необходимостью] не достигает начала, а лишь опускает его до своего уровня.

То, что в первом начале «время» не только как присутствование (Anwesenung), но и как постоянство (Beständigkeit) (в двух, связанных друг с другом, смыслах «настоящего») образует открытость (Offene), исходя из которой сущее как сущее (бытие) имеет истину. Величину начала соответствует то, что «время» само и «время» как истина бытия (Seins) совершенно не удостоены вопрошания и опознания. И столь же мало вопрошают о том, почему время включается в игру (kommt ins Spiel) для

истины бытия (Seins) лишь как настоящее, но не как прошлое и будущее. Это как находящееся не под вопросом скрывает само себя как таковое и позволяет начальному мышлению разглядеть (ausmachen) в пре-бывании (Wesung) лишь не-уют восхождения (Un-geheure des Aufgehens), постоянного присутствия (Anwesung) в открытости (ἀλήθεια) самого сущего. Пре-бывание (Wesung), не понятое как таковое, есть присутствие (Anwesung).

То, что нам исходя из первого начала для возобновляющего осмысления время прежде всего высвечивается как истина бытия (Seyns), не значит, что исходная полная истина бытия (Seyns) может быть обоснована лишь во времени. Правда, прежде всего вообще должна быть предпринята попытка продумать сущность времени (в его «экстатике») настолько исходно (ursprünglich), чтобы оно как возможная истина стало понимаемо для бытия (Seyns) как такового. Но уже это продумывание времени приводит его в соотносительности с «вот» вот-бытия (das Da des Da-seins) вместе с пространственностью вот-бытия и пространством в сущностное отношение (Bezug) (ср. Обоснование). Однако время и пространство здесь, если соразмерять в обычных представлениях о них, более исходны и есть полностью [одно] время-пространство (vollends der Zeit-Raum), ни в коей мере не сопряжение (Verkoppelung), а более исходное их сопринадлежности (Ursprünglichere ihrer Zusammengehörigkeit). Но это указывает на сущность истины как просвечивающее (lichtende) сокрытие. Истина *бытия* (Seyns) — это не менее чем (nichts geringeres als) *сущность истины*, понятая и обоснованная как просвечивающее сокрытие, событие (Geschehnis) вот-бытия, поворотного пункта в повороте (Wendungspunktes in der Kehre), как открывающееся средоточие (sich öffnende Mitte).

96. Начальное истолкование сущего как φύσις

Как скучно (dürftig) наше наличное состояние (Besitzstand) в подлинной способности мыслить, что мы уже совсем не можем измерить (ermessen) единственность этого проекта (Entwurfs), а выдаем это за самое [естественное и] природное, так как ведь имеет же человеческое мышление прежде всего перед собой «природу».

Не говоря о том, что здесь нигде речь не идет о «природе» (ни как о предмете естествознания, ни как о ландшафте, ни как о чувственности), каким образом мы верно схватываем странность и единственность этого проекта?

Почему в открытости этого φύσις λόγος, как и νοῦς уже ранее

названы как места обоснования «бытия» («Seins») и согласно этому учреждается всякое знание?

Слово древнейшей традиции о сущем: изречение Анаксимандра (ср. летний семестр 1932 г.³).

97. Φύσις (τέχνη)

Νοεῖν и λόγος распознаются как принадлежащие φύσις, настолько она могущественна, [но] сама [она] принадлежит сущему в его (еще не «генерализованной» («generell»), понятой как идее) сущности (Seiendheit). Но коль скоро опыт как исходное знание сущего сам разворачивается в вопрошание о сущем, то само вопрошание, отступая перед сущим, должно понимать само себя как нечто отличное от того (dagegen unterschieden) и в известном смысле самостоятельное (eigenständig), ставя себя *перед* ним как таковым, ему *вы-*ставлять (*her-*stellen). Однако в то же время оно как вопрошание должно захватить некое отношение вопрошания (sich einer Fragehinsicht bemächtigen). Это отношение может быть взято лишь (doch) только из самого вопрошаемого. Но каким образом это [возможно], когда сущее как таковое остается первым и последним? И каким образом это [возможно], когда устойчивость (Beständigkeit) и присутствие (как *возрастание*, ἀλήθεια) (Anwesenheit) опознаются и устанавливаются как *возрастание* (Aufgehen) из самого себя, навстречу (gegen) вопрошанию и без вопрошания? Следовательно, это не нечто вроде открывания-себя к сущему и тем самым ориентирования в нем [сущем], его сущности, это не некое (определенное) τέχνη? Так как φύσις это *не* τέχνη, ведь лишь оно [φύσις] как таковое делает распознаваемым и зримым то, ради чего должно происходить, напротив, чем вопросительнее становится вопрошание, тем больше оно ставит себя перед сущим *как таковым* и тем самым расспрашивает сущность и подставляет себя под формулу τί τὸ ὄν; упрочивает себя в задействовании (zur Geltung kommen) τέχνη как определяющего отношение (Hinsicht). φύσις это *не* τέχνη, это значит теперь то, что принадлежит к τέχνη, соориентированный взгляд вперед на εἶδος и на *пред-*ставление и несение-перед-собой вида (Vorsichbringen des Aussehens), происходит как раз в φύσις, в ὄν ἢ ὄν, *само по себе*. οὐσία это εἶδος, ἰδέα, как *возрастающее* (aufgehend) (φύσις), *выдвигающееся* (hervortretend) (ἀλήθεια), но тем не менее *предоставляющее вид* (Anblick bietend).

К тому, что Платон может истолковать сущность сущего как ἰδέα, принадлежит не только опыт ὄν как φύσις, но и разворачивание вопроса при руководстве одновременно вынужденной через

3. Лекции летнего семестра 1932 г. «Начало западной философии (Анаксимандр и Парменид)» (Полн. собр. соч. т. 35).

посредство φύσις противопозиции (Gegenhaltung) τέχνη, которое тогда же и особенно (dann doch und zumal) у Аристотеля предоставляет опережающее схватывание (Vorgriff) для истолкования сущности как σύνολον той μορφή и ὕλη, причем здесь (dann) установлено то различие (forma — materia, форма и содержание), которое соразмерно основаначалу (ansatzmäßig) и в смысле господствующего ведущего вопроса правит всем метафизическим мышлением, сильнее и надежнее всего, но и одновременно самым неизменнейшим образом, у Гегеля (ср. Франкфуртские доклады «О сущности произведения искусства», 1936 г.⁴).

98. набросок (Entwurf) сущности на устойчивое присутствие (Anwesenheit)⁵

Существующее (seiend) есть то, что *так*, в устойчивости и присутствии, себя показывает. Сущность (Seiendheit) приписана (zugewiesen) этим подчеркиванием (Hervorhebung) своей сокрытой области набрасывания *ко времени*. Но как здесь понимать «время» и в какой роли нужно схватывать здесь правильно понятие время, остается непроясненным (dunkel) прежде всего.

Однако ответ на оба эти вопроса гласит: время здесь скрыто (verhüllt), распознается как временение (Zeitigung), как *ускользание* (Entrückung) и тем самым как открытие (Eröffnung); и оно бытийствует (west) как таковое в сущности истины для сущности (Seiendheit).

Время как ускользающе-открывающее есть само по себе тем самым одновременно *допускающее простор* (einräumend), оно создает «пространство». Пространство по сути с ним не то же самое, но сопринадлежно ему, как и время — пространству.

Однако и *пространство* должно быть здесь понято исходным образом как пространствление (Räumung) (как это можно опознать в пространственности вот-бытия, но нельзя еще схватить всецело исходно).

Устойчивость и присутствие в их единстве вследствие этого временно-пространственны (zeiträumlich), и это всегда следует понимать в двояком смысле, когда они должны быть поняты в направлении истины бытия (Sein).

Устойчивость (Beständigkeit) — это *выдержка* (Ausdauer) ускользания в то, что было (Gewesenheit), и в будущее, а «продолжительность» («Dauer») как простое продолжение (Andauern) — это лишь следствие выдержки (Ausdauer).

4. «Происхождение произведения искусства» (Неторные тропы (Полн. собр. соч. Т. 5)).

5. Ср. Прыжок, 15с. Происхождение различия Что и Так-оно-есть (Daß) сущего.

Присутствие (Anwesenheit) — это *настоящее (Gegenwart)* в смысле собранности (*Gesammeltheit*), выдержки соразмерно ее обратному ходу из ускользаний, которые вследствие этого за-ставляются (*verstellt*) и тем самым забываются. Так возникает видимость *без-временности (Zeit-losigkeit)* подлинного «сущего».

Устойчивость, пространственно (*raumhaft*) понятая,— это наполнение и заполнение (*Ausfüllung und Erfüllung*) собственно даже не распознанного пространства и тем самым это *вмещение (Einräumung)*.

Присутствие (Anwesenheit) это *вмещение (Einräumung)* в смысле допущения пространства (*Raumgebens*) для вновь поставленного в него и таким образом постоянного сущего.

Единство временения и вмещение в способе присутствия (*Anwesung*) составляют сущность сущести, перекрещение (*Überkreuzung*).

Но откуда теперь такая странность, что сущее такого бытия (вечности) выдается (*ausgegeben*) продуманным как безпространственное и безвременное, пусть даже (*ja sogar*) пространство и время?

Потому что пространство и время в своей сущности остаются сокрытыми, и, в том случае, если они доводятся до определения, это происходит на том пути, который ведет к ним, постольку (*sofern*) они сами воспринимаются как в известной степени сущее, тем самым «определенное присутствующее».

Но таким образом пространство и время приписываются (*zuge-wiesen*) к самому ощутимейшему присутствующему, *sîma*, вещественно телесному и происходящим здесь видам перепада (*Umschlags*), *metabol*», которые за пространством и временем следуют или предшествуют им.

И до тех пор, пока господство начального истолкования бытия остается нерушимым, также и это вытеснение (*Abdrängung*) пространства и времени имеет силу (*hält sich in der Geltung*) в области, ближайшей для них (*ihrer nächsten Vorfindlichkeit*), и постановка вопроса, как это было показано через посредство титула «Бытие и время», должна оставаться с необходимостью непонятой, так как требует изменения (*Verwandlung*) вопрошания до самого основания (*von Grund aus*).

99. «Бытие» и «становление» в начальном мышлении⁶

«Становление» как то, что *происходит и «преходит» (Hervorgehen und «Vergehen»)* и как *исчезновение (Verschwinden)*, это всецело по-гречески и само по себе относится к $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$.

6. Ср. Истолкования «Физики» Аристотеля (Марбургские лекции (Übungen)); ср. лекции летнего семестра 1935 г. «Введение в метафизику» (Полн. собр. соч. Т. 40).

В таком случае *становление* вообще как смена присутствия, перепад (Umschlag), *metabol*», самое широкое понятие *κίνησις*, «движение».

*Движение как присутствие пере-падного
(Umschläglichen) как такового*

Аристотель впервые схватывает по-гречески, исходя из устойчивости и присутствия (*οὐσία*), сущность движения и для этого должен ввести в основоначало (in den Ansatz) собственно *κινούμενον* как таковое.

Но предпосылкой этого уже является истолкование сущего как *εἶδος* — *ιδέα* и тем самым *μορφή* — *ἔλη*, т. е. *τέχνη*, сущностью соотносенной с *φύσις*.

Таким образом движение оказывается (ergibt sich als) *завершенностью* (*Vollendetheit*), сущностью присутствия, себя-удерживанием в изготовленности и готовности (*Verfertigkeit und Fertigkeit*).

Движение не может здесь быть схвачено с позиции Нового времени (*neuzeitlich*) как смена места, греческое *φορά* есть также нечто другое.

Ибо через посредство ново-временного определения, исходя из подвижного (*Bewegten*), *движение* и само подвижное устанавливается как пространственно-временное общее место (*Massenpunkt*). В то время движение как таковое следует понимать как способ бытия (*οὐσία*). Явственней всего проявляется сущностное различие метафизически и физикалистски схваченного движения в понятии и сущности *покоя* (*Ruhe*).

Физикалистски покой это состояние бездействия (*Stillstand*), прекращение, нечто *на пути* движения (*Wegsein der Bewegung*), продуманное и просчитанное соразмерно числу это: покой есть пограничное состояние движения в направлении его уменьшения.

Но метафизически покой в собственном смысле это высшая собранность (*Sammlung*) подвижности, собранность как Сразу (*das Zumal*) возможностей в постоянной и полной (*erfüllt*) готовности (*Bereitschaft*).

ens «actu» [сущее действительное] это как раз сущее в «покое», не в «акции», в-себе-собранное (*Insichgesammelte*) и в этом смысле всецело (*voll*) присутствующее (*Aanwesende*).

Так как мы привыкли брать сущее из «действительного» за действованного действующего (*gewirkten Wirkende*), мы постоянно просматриваем основохарактер *покоя* в сущности «сущего» как «действительного». Например, вещь как предмет, но так, чтобы он именно *покоился* и так чтобы он был исключительным покоем, кто это продумывает?

Из-за такого просмотра «метафизического» покоя в сущем

как таковом произошло то, что сущность вообще не понята, что удовольствовались «субстанцией» и позже тем, что обнаружили в том, чего не поняли, его неудовлетворительность и были вытеснены в тем более неудовлетворительное «преодоление».

Что означает в этом отношении начальное «оттенение» («Abhebung») ὄν как «неподвижного» («unbewegt») по контрасту с «переменной» («Wechsel»)? Что означает усмотренное отсюда истолкование κινούμενον как μὴ ὄν у Платона, несмотря на то, что κίνησις принадлежит к верховным γένη того ὄν согласно «Софисту»?

Что достигает (leistet) высветление (Aufhellung) движения относительно δύναμις и ἐνέργεια? И куда ведет его более позднее негреческое лжетолкование?

100. Первое начало⁷

Перво-начально (erstanfänglich) сущее распознается и именуется как φύσις. Сущность как устойчивое присутствие в этом еще скрыта (verhüllt), φύσις есть правящее восхождение (Aufgehen).

То, что (daß) сущность как устойчивое присутствие понята из древности (von alters her) [именно] таким образом, считается для большинством, если они вообще спрашивают об обосновании, уже обоснованием. Однако характер начального и раннего в этом истолковании сущего не есть непосредственно обоснование, а, совсем наоборот, он тем более подвергает это истолкование постановке под вопрос. Соответствующему вопрошанию кажет себя: об истине сущности [здесь] вообще не спрашивается. Для перво-начального мышления это истолкование необоснованное и необоснужаемое, и это правильно, если под ним понимается разъясняющее, сводящее к другому сущему (!) разъяснение.

Тем не менее это истолкование ὄν как φύσις (и ἰδέα позднее) не без основания (grundlos), но, может быть, в отношении основания (т. е. истины) сокрыто. Можно было бы предположить, что опыт переменчивости (Flüchtigkeit), возникновения и исчезновения (Vergehens) вызвал и потребовал в качестве противоположности (Gegenhalt) постановку (Ansetzung) устойчивости и присутствия. Но почему возникающее и исчезающее считается не-сущим? Лишь только, если (doch nur, wenn) сущность является уже установленной как устойчивость и присутствие. Вследствие этого сущность не считывается (abgelesen) с сущего или не-сущего, а сущее наброшено (ist entworfen) на эту сущность, чтобы лишь в открытости этого наброска (im Offenen dieses Entwurfes) показать себя как сущее или не-сущее.

7. Ср. Отзвук, 110. ἰδέα, платонизм и идеализм; ср. Лишение силы φύσις.

Но откуда и почему раскрытие (Eröffnen) сущести всегда *набросок*? Но откуда и почему набросок таковой [осуществляется] на даже не понятое *время*? Есть ли между ними зависимость? (Время экстатически и набросок обоснованы как вот-бытие).

Основания того, что истина бытия (Seyns) остается сокрытой, несмотря на то, что сущность внесена (gestellt) в нее («время»), должны лежать (begründet liegen) в сущности первого начала. Не означает ли это сокрытие (Verhüllung) основания истины бытия одновременно то, что история определенного через посредство этой истины греческого вот-бытия выведена на самой прямой путь (auf die kürzeste Bahn gestellt) и настоящее (Gegenwart) в великом и единственном мгновении творения (Augenblick des Schaffens) завершена?

В противоположность к этому то, что следует за первым началом, устанавливается в промедительности (Verzögerung) и отказ (Versagung) бытия должен претерпеть [все] вплоть до забвения бытия (Seinsverlassenheit)?

Переход к другому началу должен подготовить через историческое определение знание. К этому принадлежит со-поставление (Auseinandersetzung) с первым началом и его историей. Эта история пребывает (steht) под господством платонизма. А определенный этим способ обращения с ведущим вопросом может быть указан через титул: *Бытие и мышление* (ср. курс лекций летнего семестра 1935⁸).

Но для правильного понимания этого титула должно обратить внимание на:

1. *Бытие* подразумевает здесь сущность и не так, как в «Бытии и времени», это само бытие, исходно опрошенное по своей истине; сущность как «родовое» («Generelle») для сущего.

2. *Мышление* в смысле пред-ставления чего-то в общем и это как *актуализация* (Gegenwärtigung) и тем самым задание (Vorgabe) сферы, в которой сущее понимается на устойчивом присутствии, без того чтобы всегда опознавался временной характер этого истолкования. Это происходит настолько редко (wenig), что и после того, как в «Бытии и времени» οὐοία истолкована в первую очередь (allererst) как устойчивое присутствие и понято в своем временном (Zeithaftigkeit), о *бесвременности* (Zeitlosigkeit) «настоящего» (Präsenz) и «вечности» продолжают толковать и дальше, а именно потому, что крепко держатся за всеобщую концепцию времени, которая действительно лишь как рамки для изменчивого (Veränderliche) и тем самым же (doch) не может ничем повредить устойчиво-присутствующему.

Мышление здесь есть как νοεῖν, λόγος, ἰδεῖν, разум как поведение (Verhaltung), из которого и в сфере которого определя-

8. Курс лекций летнего семестра 1935 г. «Введение в метафизику» (Полн. собр. соч. Т. 40).

ется необоснованная достаточно сущность. От этого [нужно] отличать «мышление» в последующем и сразу лишь требующем определения смысле осуществления (und zugleich erst zu bestimmenden Sinne des Vollzugs) философствования (ср. начальное мышление). В этом отношении всякое постижение и определение (понятие) сущности и бытия (Seyns) есть мышление. Однако решающий вопрос все же остается: в какой области истины движется раскрытие (Enthüllung) сущности бытия? В своей основе и там, где, об этом говорит история ведущего вопроса, сущность понимается из νοεῖν, истина этого мышления не есть *мыслимое* (Gedachte) как таковое, а пространство-время как бытийствование (Wesung) истины, в которой должно держаться всякое пред-ставление.

Начально сущее всегда определяется и как ἓν, а у Аристотеля сверх того: ἓν и ὅν, сущее и *единое* (Eines), взаимозаменимы. Единство составляет сущность. И единство здесь означает объединение (Einigung), исходная собранность на тождественности (Selbigkeit) совместно-соприсутствующего (Zusammenmitanwesenden) и устойчивого. Соответственно далее отличительным (auszeichnend) определением для мышления сущности (единства) становится *единство* «Я»-мыслью, *единство трансцендентальной апперцепции*, тождество Я; в более глубоком и богатом смысле они связываются друг с другом (beides verkorpelt) в монаде Лейбница.

101. С самого рассвета ясно должно в надежном свете...

С самого рассвета ясна (früh her klar) должна стоять в надежном свете великая простота (Einfachheit) *первого* начала мышления истины бытия (Seyns) (что оно называет (heißt) и что оно обосновывает, чтобы εἶναί сдвинулось в ἀλήθεια того λόγος и того νοεῖν как φύσις).

Для несения света (zum Leuchten-bringen) этого начала прежде всего должно отказаться (muß verzichtet haben) от включения в игру всех тех средств истолкования, которые возникли лишь из не-преодоления (Nicht-bewältigung) начала и обвала (Einsturz) ἀλήθεια: νοεῖν как νοῦστοго ἰδεῖν ἰδέα и λόγος как ἀπόφανσις того κατηγορία.

Но лишь в со-поставлении с первым началом наследие (Erbe) становится наследием, и будущие (Künftigen) *становятся* наследниками (Erben). Никто никогда не сможет просто по случаю стать *тем, кто позже* (Späterer). [Soches ist man nicht und nie lediglich durch den Zufall, ein Späterer zu sein.]

102. Мышление: руководство ведущего вопроса западной философии

108

Мартин
Хайдеггер

Мышление начально, это в-нятие (*Ver-nehmung*) и собранность опережающей непотаенности (*vorgreifend der Unverborgenheit*) восходящего (*Aufgehenden*) и устойчиво присутствующего как такового.

Но так как *ἀλήθεια* остается необоснованной и поэтому *опускается* (*versinkt*) в правильность, мышление как способность сдвигается в «психологическое», т. е. онтическое истолкование. Но опускание в правильность означает усмотренное из начала, прежде всего то, что и для самой правильности ее пространство действий (*Spielraum*) остается необоснованным и поэтому постоянно вызывает тревогу (*beunruhigt*) без того, чтобы было распознано как то, что оно есть. *Подготовленное* уже Платоном отношение между *ψυχή* и *ἀλήθεια* (*ὄν*) как *ζυγόν* с Декарта становится с растущей остротой субъект-объектным отношением. Мышление становится *Я-мыслю*; *Я-мыслю* становится: Я исходно объединяю, Я мыслю единство (заранее (*vorweg*)).

Мышление это заранее задавание (*Vorweggabe*) присутствия как такового.

Но это отношение есть лишь путь мышления, на котором оно опережающе-объединяюще устанавливает единство встречного и таким образом допускает этому встречному встретиться как сущее. Сущее становится предметом.

Всякое стремление (*Bemühung*) невысказанно направлено прежде всего на то, чтобы само это отношение, мышление как мышление Я-мыслю-нечто, сделать просто основанием сущести сущего, а именно при принятии начального определения сущего как *ἄν*.

На этом пути тождество (*Identität*) становится сущностным определением сущего как такового. Оно происходит из *ἀλήθεια* того *φύσις*, присутствия как непотаенной собранности на непотаенности.

И оно достигает в Новое время своей особой выделенности в *Я*, которое вскоре понимается как выделенное, а именно как *собственно себе* (*eigens sich*) принадлежащее тождество (*Identität*), то тождество, которое существует, зная *себя* в этом же знании.

Нужно лишь понять, почему само *знание* есть основание сущести и тем самым собственное сущее, почему, по Гегелю, абсолютное знание есть абсолютная действительность.

В этой истории господство мышления как руководства определения сущести проявляется острее всего и безусловно.

Знание как себя-знающее (*Sichwissendes*) — это, согласно уже господствующему руководству, высшее *тождество*, т. е. *собственно сущее*, и нужно одновременно как это [сущее], в его способе как знания, обуславливать всю другую *предметность* — не только в соразмерном отношении трансцендентальном смыс-

ле, но и, как у Шеллинга, таким образом, что Другое этого Я само определяется как *видимый* (*sichtbare*) дух, благодаря чему теперь еще раз и окончательно тождество поднимается до абсолютности *индифферентности* (*Indifferenz*), что понимается не как голая пустота.

Столь же сущностное свидетельство этой абсолютной руководящей позиции мышления есть концепция философии как «*наукоучения*», как «системы науки», от этого понятие «наука», возникшее из него через отпадение (*Abfall*), более позднее понятие «наука» (понятие позитивной науки XIX в.) должно держаться как можно дальше.

Философия есть «наука», это значит, она должна в этом (*es gleichtun*) подражать другим наличным «наукам» (вместо того чтобы быть «мировоззрением», «искусством жизни» или «мудростью»); наоборот, это означает, что мышление в своей высшей форме (*Gestalt*) — это безусловное руководство для истолкования сущего как такового, т. е. единственной задачи философии. Поэтому для Фихте «наукоучение» = метафизика, равным образом для Гегеля: метафизика = «наука логики».

Но между тем таким образом *чистое отношение Я-мыслю-единство* (по сути тавтология) становится безусловным, что означает: себе *самому актуальное настоящее* (*die sich selbst gegenwärtige Gegenwart*) есть мера (*Maßstab*) всякой сущности.

И поскольку таким образом (*und so sehr*) все остается сокрыто в более глубоких связях, показывает себя вместе с тем *для единого* решающее (*das Eine Entscheidende*): ибо мышление, и чем собственнее мышление, безусловно, становится руководством, тем решительнее *актуальность* (*Gegenwärtigkeit*) как таковая, т. е. время в исходном смысле есть то, что всецело сокрыто и нераспрошено дает сущности истину.

Абсолютное знание, безусловное мышление — это теперь просто сущее, задающее меру и одновременно все обосновывающее.

Теперь лишь проявляется, что руководство — это не вспомогательное средство действия в мыслительном осуществлении (*des Verfahrens im Denkvollzug*), а лежащее в основе, но как таковое сокрывающее себя задание горизонта (*Horizontgebung*) для истолкования сущности. Это задание горизонта, происходя из необоснованной *ἀλήθεια*, может лишь развернуть себя в начале самом (*im Anfang selbst*), между тем (*indem*) оно формирует себе основание (*Grundstück*) правильности (субъект-объектное отношение) из самого себя с собственными возможностями (себя-знания — рефлексии) вплоть до безусловности (*bis in das Unbedingte*) тождества как такового.

Таким образом, одновременно проявляется как в абсолютном знании «правильность» возведена в нечто высшее, так и то, что она как актуальное (*Gegenwart*) настоящего (*Gegenwart*) известным образом и на другой ступени должна вернуться

к ἀλήθεια, правда, так, что теперь всякое отчетливое отношение к ней сдвигается еще окончательно в знание и полностью под вопрошание.

Как мало это может удаться, показывает концепция истины Ницше, для которого истина превращается в необходимую видимость, неизбежную привязку (Festmachung), которая втянута в само сущее, которое определяется как «воля к власти».

Таким образом, западная метафизика в ее конце по отношению вопросу об истине бытия (Seyns) дальше всего и одновременно же ближе всего, тем что она как конец подготовила туда переход.

Истина как правильность не может распознать, т. е. обосновать собственное пространство действий как таковое. Она помогает себе тем, что возводит саму себя в безусловное и все подчиняет себе (unter sich bringt), чтобы таким образом самой не нуждаться (как это кажется) в основании.

Для выставлении (Herausstellung) истории «руководства», т. е. упрочнения горизонта в абсолютном знании, важны следующие шаги (Schrittstufen).

От ego cogito sum как первой достоверности, задающего меру certum = verum = ens [достоверное=истинное=сущее], к connaissance des verités nécessaires [познание необходимой истины] как условию возможности reflexion, схватыванию Я как «Я». Самая необходимая истина это сущность истинного как identitas, а это есть то entitas entis [существующее сущее], и как заранее (qua Principium [как начало]) сознанное (gewußte) горизонт-дающее для постижения perceptio и ego perceptum, для apperceptio, отчетливого постижения monas [единое] как monas.

Отсюда путь указан на исходно-синтетическое единство трансцендентальной апперцепции.

Отсюда к «Я» как исходному (ursprünglichen), себя-знающему и себе принадлежущему и потому «существующему» («seien-den») тождеству. (A=A обосновывается в Я=Я, а Я=Я не является частным случаем A=A).

Но поскольку «Я» трансцендентально понимается как Я-мысль-единство, это исходное (ursprüngliche) тождество одновременно является безусловным, все обуславливающим, и это несмотря на то что оно еще не абсолютное, ибо по Фихте полагаемое (das Gesetzte gesetzt) лишь как не-Я. Путь к абсолютному тождеству [проложен] лишь у Шеллинга.

103. К понятию немецкого идеализма

1. Идеализм:

а) определяется через истолкование ὄν как ἰδέα, зримость (Gesichtetheit), пред-ставленность, а именно пред-ставляет λογόν

и $\alpha\epsilon\acute{\iota}$ [везде и всегда]; кроме того, принятие заранее (Vorwegnahme) истолкования сущего как предмета для представления;

б) *представление* как *ego percipio*, представленность как таковая для я мыслю, которое само есть *я мыслю себя*, представляю себе себя и таким образом все мое (meiner) достоверно.

Истоки приоритета *ego* лежат в желании иметь достоверность (im Willen zur Gewißheit), быть *уверенным в самом себе* (seiner selbst sicher), быть поставленным на себя;

в) «Я»-пред-ставляю как *себя*-представление остается таким образом еще в известной случайности того или иного (Jedemaligkeit des gerade jeweiligen) Я. Так, *представленное* как основание представления $\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ еще не соответствует даже ей самой и не есть $\kappa\omicron\iota\upsilon\acute{o}\nu$ и $\alpha\epsilon\acute{\iota}$ [везде и всегда]. Поэтому *себя*-представление должно стать *себя*-знанием в абсолютном смысле, тем знанием, которое знает необходимость отношения предмета к Я и Я к предмету.

Это *себя*-знание этой необходимости от-делено (ab-gelöst) от односторонности и таким образом абсолютно. Это абсолютное знание как возникшее из <я представляю представление и его представленное> сопоставляется (gleichgesetzt) *как абсолютное* с божественным знанием христианского бога, что [весьма] облегчается тем, что представленное же в представлении бога это «идеи»; ср. Августин в то время, когда еще не был развит «идеализм», о котором можно говорить лишь начиная с Декарта.

2. *Немецкий идеализм* там, где по разметке Лейбница, на основе кантовского трансцендентального шага, преодолевая Декарта пытаются *ego cogito* трансцендентальной апперцепции мыслить абсолютно и одновременно понимают абсолютное в направлении христианской догматики, таким образом, что последняя достигает в этой философии собственной, себе самой подходящей истины, а значит по-декартовски (!) высшей самодостоверности. Заблуждение этого немецкого идеализма, если вообще можно в этих областях так судить, заключается не в том, что он был слишком «далек от жизни», а совсем наоборот, в том, что он целиком и полностью двигался по пути вот-бытия Нового времени и христианства, вместо того чтобы, минуя «сущее», поставить бытийный вопрос.

Немецкий идеализм *был слишком близок к жизни* и известным образом даже дал вызреть (zeitigte) отделившейся от него нефилозофии позитивизма, который справляет сейчас триумфы своего биологизма.

104. Немецкий идеализм

Здесь истина становится *достоверностью*, развертывающейся в безусловное доверие (Vertrauen) духу и развертывающейся таким образом лишь как дух в его абсолютности. Сущее всецело пе-

реводится в предметность, которая отнюдь не преодолена тем, что она «снимается»; напротив, она распространяется на представляющее Я и отношение представления предмета и представления представления. Махинация (*Machenschaft*) как основохарактер сущности сдвигается теперь в образ (*Gestalt*) субъект-объектной диалектики, которая как абсолютная разыгрывает и сопоставляет все возможности всех известных областей сущего. Здесь есть еще раз соблазненное непрерывным охранением (*Sicherung*) против всякой ненадежности (*Unsicherheit*), окончательное приземление в *правильность* абсолютной достоверности, неумышленное уклонение от истины бытия (*Seyns*). Отсюда нет никакого моста в другое начало, но мы должны знать именно это мышление немецкого идеализма, потому что оно приводит махинационную власть (*machenschaftliche Macht*) сущности к самому крайнему, безусловному развертыванию (обусловленность *ego cogito* возводится в безусловное) и подготавливает конец.

Самопонятность бытия теперь, вместо того чтобы быть низведенной до пошлой плоскости (*Plattheit*) непосредственной очевидности, систематически простирается до богатства историчности духа и его образов.

И в это вклиниваются (*dazwischen eingesprengt*) [такие] отдельные атаки, как шеллинговский трактат о свободе, который, правда, показывает переход к «позитивной философии», хотя и не смог привести ни к какому решению.

105. Гельдерлин—Кьеркегор—Ницше

Сегодня никто настолько не рискнул бы и не воспринял бы как простую случайность то, что эти трое, в каждом случае по-своему, под конец испытывали самые глубочайшие страдания от искоренения (*Entwurzelung*), навстречу которому движется (*zugeschoben wird*) западная история. Вместе с тем они проныкновеннейшим образом предугадали его богов, обреченные на преждевременный уход из ясного света своего дня [дня своей жизни]?

Что предуготовано?

Что заключено в том, что *тот, кто из них раньше (Früheste)*, Гельдерлин, в то же самое время стал тем, *кто в своем стихотворчестве видел дальше всех (am weitesten Voraus-dichtende)* в эпоху, когда мышление было одержимо абсолютным знанием всей прежней истории (ср. Размышления IV, 115 и дальше).

Какая скрытая история достославного (*vielberufenen*) XIX в. произошла здесь? Какой движущий закон будущего (*Künftige*) здесь предуготовляется?

Не должны ли мы здесь [это] переосмыслить (*umdenken*) в совершенно других сферах, критериях (*Maßstäbe*) и способах быть,

чтобы стать еще сопринадлежными (Zugehörige) с открывающимися (anbrechenden) здесь возможностями? Или нам эта история остается недоступна как основание вот-бытия, не потому, что она прошлое, а потому, что она еще слишком будущее (zukünftig) для нас?

106. Решение всей «онтологии» в осуществлении со-поставления между первым и другим началом

В переходе от одного начала к другому (zu diesem) необходимо осмысление «онтологии» в той мере, в какой (so sehr, daß) должна быть продумана мысль (Gedanke) «фундаментальной онтологии». Ибо в ней лишь ведущий вопрос понимается как вопрошание, развертывается и становится видимым (sichtbar gemacht) в своем основании (auf ihren Grund zu) и в своем устройстве (Gefüge). Просто-напросто (bloÙe) опровержение (Zurückweisen) «онтологии» без преодоления из его истоков ничего не дает (leistet) и угрожает в высшей степени всякой воле к мышлению. Ибо такое опровержение (например, у Ясперса) берет в качестве меры непроясненное вопрошанием (fragwürdigen) понятие мышления — обнаруживают в таком случае, что через это мышление — здесь подразумевается в большом заблуждении *сущее* как таковое — не может встретиться (nicht getroffen), а лишь остается втиснуто в рамки и структуру (Gestänge) понятия. За этой странно плоской «критикой» «онтологии» (которая говорит отсюда в величайшей неразберихе бытия и сущего) нет ничего более действенного (nicht anders wirksam) чем совершенно не опрошенное (befragte) даже относительно своего происхождения различие содержания и формы, к тому же «критически» перенесенное на «сознание», субъект и его «иррациональные» «переживания», следовательно, кантианство ласко-риккертовского толка, которое Ясперс несмотря на все никоим образом от себя не отринул (abgestoÙen hat).

В противоположность к такой «критике» как просто-напросто опровержению «онтологии» должно быть показано, почему она стала необходимой внутри истории ведущего вопроса (господство платонизма). Преодоление онтологии требует поэтому как раз наоборот — лишь развертывания ее же из ее начала, в отличие от поверхностного усвоения (Übernahme) содержания учебных (Lehrgehaltes), подсчета их правильностей и ошибок (Николай Гартман), что остается все поверхностным и поэтому также не имеет никакого понятия о мыслительной воле, которая в «Бытии и времени» разыскивает путь перехода от ведущего вопроса к основовопросу.

Так как *всякая онтология*, сформированная ли как таковая или лишь как подготовка к ней (dazu), как например история

первого начала, вопрошает о сущем *как* сущем и в *этом* отношении и только в нем также и о бытии, она сдвигается в область *основовопроса*: Как *бытийствует* (*west*) бытие? Какова истина бытия? — правда, без предугадывания этого основовопроса как такового и без возможности когда-нибудь допустить бытие в его достоинствах вопрошания, единственности, конечности и странности.

Показать, как через *формирование онтологии в онтоотеологию* (ср. курс лекций о Гегеле⁹ и прочее) укрепляется (*besiegelt*) окончательное вытеснение основовопроса и его необходимости, как только Ницше совершает в этой истории творческий конец.

107. Ответы на ведущий вопрос и форма традиционной метафизики

Согласно платоновскому истолкованию сущего как такового, как *εἶδος* — *idéa* и последней как *κοινόν* бытие сущего становится вообще *κοινόν*. Быть «всеобщим» («*Generellste*») становится *тем* сущностным определением самого бытия. Вопрос о *τί ἐστίν* — это всегда *κοινόν* вопрос, тем самым для общего продумывания сущего как такового даны границы верховного рода, высшей всеобщности и *упорядочения* (*Besonderung*). Главные области *сущего* — это только *specialia* всеобщности сущего, т. е. бытия. И таким образом характер ведущего вопроса отражается в различении *Metaphysica generalis* и *Metaphysica specialias*. Здесь нет больше вопроса о возможном связывании *Metaphysica generalis* и *Metaphysica specialias*, так как именно они в обозначенном весьма поверхностно связаны сущим и тем более бытием (*Seyn*). Здесь образуются все более шумно необоснованные (*grundlose*) мнимые вопросы (*Scheinfragen*) до тех пор, пока непознанная основа (*Grundlage*) ведущего вопроса и разделение дисциплин не закрепятся в постановке (*Ansatz*) как нечто само собой разумеющееся.

Путаница увеличивается еще больше, если совсем уже (*gar*) пытаются с помощью фундаментально-онтологически выросшего «онтологического» различия (*Differenz*) прийти к разрешению вопроса. Так как это «*различие*» («*Differenz*») [*ja*] лишь постановка (*Ansatz*) не в направлении ведущего вопроса, а в направлении прыжка в основовопрос, не для того чтобы уже теперь установленными фишками (*festen Marken*) (сущее и бытие) играть в темную, а для того чтобы вернуться в вопрос об истине бытийствования (*Wesung*) бытия (*Seyns*) и тем самым иначе постичь отношение между бытием (*Seyn*) и сущим, одновременно

9. Курс лекций зимнего семестра 1930/1931 г. «Гегелевская феноменология духа» (Полн. собр. соч. Т. 32).

и *сущее* как таковое узнает [другое] измененное истолкование (сокрытие истины события) и уже нет возможности неожиданно (doch) протаскивать «сущее» как «представленный предмет» или «наличное само по себе» и т. п.

**108. Метафизические основопозиции
внутри истории ведущего вопроса
и им принадлежащее в каждом случае
истолкование пространства-времени¹⁰**

1. Как постигается и понимается пространство и время, поименованное в первом начале; что означает здесь «мифическое» толкование?
2. И то, и другое сами по себе входит (einrücken) в область сущего как устойчиво присутствующего и частично в $\mu\eta\ \delta\upsilon$.
3. То, что область истины остается для бытия закрытой и неизвестной.
4. Почему (inwiefern) нет возможности и необходимости вернуть в мышлении (zurückdenken) пространство и время (место и теперь) в их исток (принадлежащий к ἀλήθεια).
5. Из-за чего в таком случае пространство и время стали представлениями границ (Rahmenvorstellungen) на пути их истолкования с учетом μέγεθος [величина, сила, высота].
6. Каким образом эта постановка (Ansatz) затем воспринимается в «математическом» мышлении Нового времени.
7. Какова у Лейбница и напоследок у Канта двойственность (Zwiespältigkeit) их существа и отношения к «Я» и «сознанию», которые уже сами, как ранее истолкование сущего как οὐσία, считаются закрепленными (fest) и законченными в своем понятии. (Как, например, Ницше спрашивает *не* из основания).

109. Ἴδέα

это то истолкование ἀλήθεια, через которое подготавливается [то] более позднее определение сущести как предметности и для всей истории западной философии подрывается (unterbindet) вопрос об ἀλήθεια как таковой.

Лишь из *другого* начального вопрошания о бытии и его отношения к вот-бытию может возникнуть вопрос о том, что мышление в первом начале называло ἀλήθεια.

10. ср. Обоснование.

1. Понятие *ιδέα* (εἶδος) — это вид (Aussehen) чего-то, в качестве чего нечто дает себя и делает, то, куда возвращенное (zurückgestellt) нечто есть сущее, которое оно есть. Несмотря на то что *ιδέα* соотносена с *ιδεῖν* (νοεῖν), [so] слово подразумевает не представленное представления, а, напротив, *явленность* (Aufscheinen) самого *вида* (Aussehens), что предоставляет аспект (Aussicht) для усмотрения (Hinsehen). Слово именно не хочет, в позиции Нового времени (neuzeitlich gedacht) свидетельствовать об отношении к «субъекту», а свидетельствует о *присутствии*, явленности (Aufscheinen) аспекта (Aussicht) в виде, как то, что, *присутствуя одновременно*, дает *со-став* (Bestand).

Здесь *исток различения* (Ursprung der Unterscheidung) на τί ἐστίν (essentia, quidditas) и на ὅτι (existentia) во временности *ιδέα* (ср. Прыжок). Сущее, существующее в устойчивом присутствии, есть *ιδέα*, видимое в его *видимости* (ἀλγήθεια) (Gesichtete in seiner Gesichtetheit).

2. *ιδέα* это то, куда еще возвращается переменчивое (Wechselnde) и многое, *объединяющее единое*, поэтому ὄν, *существующее* (seiend) = объединяющее; и, как следствие (in der Folge) этого, *ιδέα*, ссылаясь на ее многое (ὑκαστα), есть *κοινόν*, и, что странно, это дополнительное последующее определение (nachträgliche Folgebestimmung) *ιδέα* как сущести, *κοινόν* становится первым и последним определением сущести (бытия), оно «наивсеобщее» («Generellste»)! Но это [совсем] не странно, а необходимо, потому что с самого начала (von Anfang an) узнается и осмысляется только из «сущего», как бы сущего, из *многого* и снова из сущего (auf diese zurück) и *только* так.
3. Если некогда *ιδέα* была установлена (angesetzt) как сущность сущего и [она] понята как *κοινόν*, она, заново осмысленная как бы из сущего (отдельного) должна быть при нем (an diesem) наисущим (Seiendeste), ὄντιj ὄν. *Ἰδέα* достаточна для сущности сущести поначалу и исключительно, а потом отсюда может претендовать на то, чтобы считаться наисущим и собственно сущим. Отдельное и изменчивое (Veränderliche) становится μὴ ὄν, т. е. никоим образом (nicht und nie) не достаточным для сущести.
4. Если так понятие бытие (всегда как сущность, *κοινόν*) — это ὄν, наисущее и единое — наибообщее (— Einigendste), а *ιδέα* ἰ — это сами многие, то это многое как наисущее может проявляться лишь в способе *κοινόν*, т. е. в *κοινωνία* под

11. Ср. Прыжок, 119. Прыжок в подготовке через вопрошание основовопроса; ср. лекционный курс зимнего семестра 1937/1938 «Основные вопросы философии. Избранные <проблемы> <логики> (Полн. собр. соч. Т. 45, стр. 6с и дальше).

собой (unter sich). В последней присутствие и устойчивость собираются в сущести, и значит, в единстве γένη как единицы, объединяющие про-исхождения (Her-künfte) или «род» («Gattungen»).

5. Истолкование ὄν как οὐσία и последнее как ἰδέα (κοινόν, γένη) понимают сущестъ сущего и тем самым εἶναι того ὄν (бытие, но не бытие (Sein)). В сущести (οὐσία) εἶναι, бытие, угаданное (geahnt) как некоторым образом Другое, которое в (οὐσία) выполняется (sich erfüllt) не полностью. Поэтому в дальнейших шагах по тому же пути, т. е. по пути постижения присутствия пытаются выйти за пределы сущести: ἐπέκεινα τῆς οὐοίας (ср. Метафизические основопозиции западного мышления (метафизики). Упражнения зимнего семестра 1937/1938). Но поскольку вопрос стоит только о сущем и его сущести, он никоим образом не может ни натолкнуться на само бытие, ни оттолкнуться от него (stoßen). Ἐπέκεινα может поэтому быть определена лишь как нечто, что отныне характеризует сущестъ как таковую в ее отношении человеку (εὐδαιμονία), как ἀγαθόν, годное, обосновывающее всю годность, а следовательно, как условие «жизни», ψυχή и вместе с тем самой ее («души») сущности. Тем самым сделан шаг к «ценности», к «смыслу», к «идеалу». Ведущий вопрос о сущем как таковом есть уже на своей границе и одновременно на том месте, где скатывается (zurückfällt) и понимает *сущестъ* уже не так исходно, а о-ценивает (be-wertet) таким образом, что само оценивание (Wertung) выдается за высшее.
6. Одновременно с этим теперь и отношения самой ἰδέα к ψυχή становятся явственными и задающими меру:
 - а) как εἶδος к ἰδεῖν и νοεῖν — ποῶ
 - б) как κοινόν и κοινωνία к διαλέγεσθαι и λόγος
 - в) как ἀγαθόν — καλόν к ἔρος.
7. Так как таким образом в ψυχή собрана сущность сущего, сама ψυχή есть ἀρχή ζωῆς и ζωή — это основообраз (Grundgestalt) сущего.

Ψυχή здесь и у Аристотеля — не субъект, и таким образом этим отношением ὄн как οὐσία установлено сущностное:

- а) сущее как таковое есть всегда то, что, напротив, предмет,
- б) само то, кому-напротив есть постоянно присутствующее, наличное, самое сущее и не нуждающееся в бытийном опрашивании.
8. ἐπέκεινα τῆς οὐοίας как ἀρχή τοῦ ὄντοј имеет, согласно заданию меры для εὐδαιμονία, характер θεῖον и θεός (ср. *Аристотель*).
Вопрос о сущем как таковом (в смысле ведущего вопроса), онтология, есть тем самым с необходимостью *тео-логия*.
9. Этим развертыванием *первого* конца первого начала (платоновско-аристотелевской философией) дана возможность того, что она затем и впредь в их оформленности (Gestalt) во-

обще греческая философия дает обрамление (den Rahmen) и область обоснования для иудейски (Филон) христианской (Августин) веры; именно с учетом этого она может быть выдана даже за предшественницу христианства или воспринята преодоленной в качестве «язычества».

10. Но не только христианство и его «миро»толкование нашли здесь свое обрамление и разметку устройства (Vorzeichnung der Verfassung), но и все послехристианские, противохристианские и нехристианские западные истолкования сущего и человека внутри его. ἐπέχειν τῆς οὐσίας как ἀγαθόν (это означает *принципиальное отрицание* дальнейшего и исходного вопрошания о сущем как таковом, т. е. о бытии) — это прообраз для всякого истолкования сущего и его определения и оформления в рамках (Gestaltung im Rahmen) («культуры»; оценка в ценностях культуры (nach Kulturwerten); толкование «действительного» по его «смыслу»; согласно «идеям» и соразмерение с *идеальным* (nach «Ideen» und die Messung an Idealen), развитие [einer] ἰδέα, созерцание (Anschauung) сущего в целом, «мира», т. е. мировоззрение (Weltanschauung). Там, где «мировоззрение» господствует и определяет сущее, платонизм в действии неослабно и неузнанно; тем жестче он там, где проник через посредство нововременного перетолкования ἰδέα.
11. Первое более позднее и более соразмерное постижение платонизма (учения об идеях как сущести сущего) это не «идеализм», а «реализм»; res: вещь, дело (Sache), вещь (Ding); *realitas* как вещьность (Sachheit), *essentia*, подлинный средневековый «реализм»; *универсальное* составляет ens qua ens [сущее как сущее].
12. Но через посредство номинализма задействуется (wird angesprochen) как *realitas* в собственном смысле вещьность отдельного, [вот] этого (Dieses), и следовательно, *realitas* становится затребуемым (in Anspruch genommen) для обозначения (Auszeichnung) отдельного, ближайшего здесь и теперь наличного бытия, *existentia*; [весьма] странное: «реальность» становится теперь титулом для «экзистенции», «действительности», «существования» («Dasein»).
13. Соответственно этому на основе различных движущих причин познается отдельное, отдельная душа и отдельный человек, «Я» как *самое сущее* и реальное, и только *так* и возможно ego cogito — ergo sum; здесь «бытие» приписано *individuum*, причем следует обратить внимание на то, что собственно подразумевает это положение: достоверность математического отношения cogitare и esse; *первоположение* (Ursatz) *mathesis*'а [математического познания].
14. Ἰδέα подразумевает теперь уже не универсальное как такое в греческом смысле εἶδος присутствия, а в percipere ego схваченное perceptum, «perceptio» в двусмысленности нашего

слова «пред-ставление»; в этой широте взято именно (gerade auch) отдельное и изменчивое perceptum, ἰδέα как perceptum: идея в отражении (Rückstrahlung); ἰδέα как εἶδος: идея в явленности присутствия (im Aufschein der Anwesenung). И лишь в истолковании ἰδέα как perceptio платонизм становится идеализмом, т. е. сущность сущего становится теперь (esse=verum esse=certum esse=ego percipio, cogito me cogitare) пред-ставленностью (Vorgestelltheit), сущее осмысливается «идеалистически», и соответственно этому затем у Канта «идеи» спасаются, но как представления и принципы «разума» как человеческого разума.

Отсюда один шаг к абсолютному идеализму. Понятие «идей» у Гегеля (см. ниже) — это абсолютная себе-самому-явленность (Sichselbsterscheinen) абсолютного как абсолютного знания. Тем самым есть возможность понять Платона заново и определить (ansetzen) греческую философию в ступень непосредственности. (ср. об «Идеализме»: Упражнения летнего семестра 1937 «Ницшевская метафизическая основопозиция. Бытие и видимость»; о номинализме: Упражнения зимнего семестра 1937/1938 г. «Метафизические основопозиции западного мышления (метафизики)»).

*

Гегелевское понятие идеи и первая возможность философской истории философии с первого ее конца

В этом понятии сохраняются завершенности в исходной все сущностные определения ее истории:

1. Идея как явленность (Erscheinen).
2. Идея как *то* определение познаваемого (Wißbaren) как такового (действительного).
3. Идея как всеобщность «понятия».
4. Идея пред-ставленная в пред-ставлении, мышлении «абсолютного»; Филон, Августин.
5. Идея, в cogito me cogitare (самосознание) осознанного (Gewußte) (Декарт).
6. Идея как perceptio, поступательно разворачивающееся представление, единое с волей, perceptio и appetitus (Лейбниц).
7. Идея как безусловное и «принцип» разума (Кант).
8. Все эти определения исходно объединены в сущности опосредующегося абсолютного знания, которое знает себя как завершенное не только всякой оформленности (Gestalt) сознания, но и как прежней философии.
9. То, что приходит *после* Гегеля, с *философской* точки зрения, всюду скатывание или отпадение (Rückfall und Abfall) в позитивизм, философию жизни или школьную онтологию,

с научной точки зрения, расширение и исправление многих сведений об идее и ее истории; однако и в этом ученом рассмотрении остаются, хотя чаще незаметно, ведущими гегелевские точки зрения, без того, чтобы они могли развернуть свою подъемную силу (Tragkraft). Из этих мутных источников черпает затем сегодняшняя «философия» свои «понятия» «идей» («Ideen»-»begriffe») (ср. Обоснование, 193. Вот-бытие и человек, особенно стр. 314 и дальше).

10. Так как Гегель *этим* обоснованием «идеи» как действительности действительного собрал всю прежнюю, а также доплатоновскую философию в одно целое (Zusammengehörigkeit) и схватил это знание как абсолютное самосознание в его ступенях и иерархии ступеней (Stufenfolge), он пришел во владение возникающей из сущности сущести (идеи) возможности, соответственно которой ступени истории должны сообразовываться по идеям.

Иными словами, его с позиции его вопрошания история философии была *первой философской* историей философии, первое соразмерное опрашивание истории (Geschichtsbefragung), но и одновременно последней, последней из вообще возможных такого рода.

То, что здесь выполняется в целом, есть важная ученая работа, но в своей основе, т. е. философски, беспомощное и бесвязное бормотание, которое свое единство лишь вытягивает (bezieht) из последовательности философов и их сочинений или «проблем».

То, что принадлежит понятию «идеализм»¹²

1. *īdeā* как *присутствие* Что (*Anwesenung des Was*) и *постоянство* (*Beständikeit*) присутствия (однако это непонятно впадает в забвение и из-за ложного истолкования становится *ens entium* как *aeternum!* [как вечное]); *νοεῖν* (*λόγος*), но еще не закрепленное в «Я», а *ψυχή, ζωή*;
2. все же тем самым предразмечено: *percipitum*, представленное, перед-собой-преподносимое (*Vor-sich-bringbare*), присутствующее, нечто *percipere*, это есть *ego percipio* как *cogito me cogitare*; со-представление-себя (*Sich-mit-vorstellen*) как то, которому пред-ставляется, в чьем видении и в чьем виду (*Sicht und Angesicht*) является (*er-scheint*) вид (*Aussehen*);
3. представленность как пред-метность и «самость»- (Я) достоверность как основание предметности, т. е. сущести (бытие и мышление).

12. Ср. Упражнения летнего семестра 1937 г. «Ницшевская метафизическая основопозиция. Бытие и видимость», явление — видимость.

15. В смысле строго исторического понятия «идеализм» Платон был отнюдь не идеалистом, а реалистом, т. е. не так, однако, чтобы он отрицал внешний мир сам по себе, а проповедовал *ἰδέα* как сущность *ᾗ*, как *realitas* того *res*. В то время как «идеализм» разумеется как нововременной, [есть] *платонизм*, поскольку и в случае с ним сущность должна быть понята из «представления» (*νοεῖν*), т. е. [уже] в сочетании с аристотелевскими инициативами, из *λόγος* как *dianoēsqai*, а значит, из мышления, которое, согласно Канту, есть представление чего-то в общем (категории и таблица суждений; категории и знание-себя-самого (*Sichselbstwissen*) у Гегеля). Вообще задает меру для всей истории западной философии, включая Ницше, *бытие и мышление*. Хотя Ницше познает сущее как становление, он с этим истолкованием остается *противником* (*Gegner*) внутри рамок традиции, иначе истолковывается лишь сущее, а бытийный вопрос как таковой никоим образом [так и] не ставится.
16. Если мы обдумаем то, что господство платонизма в различных направлениях и формах (*Gestalten*) руководит теперь пониманием и *доплатоновской философии* (а именно у Ницше), станет явно, какое значение придается решающему истолкованию *ᾗ* как *ἰδέα*, и тем самым вопрос: «Что здесь собственно произошло (*vor sich ging*)?».
17. В этих размышлениях необходима не история платонизма в смысле чередования (*Abfolge*) мнений разных учений, мнений как вариаций (*Abwandlungen*) платоновского учения, а исключительно история разработки ведущего вопроса при господстве платонизма вместе с задачей подачи (*Zuspiels*) от начала первого к началу другому. Платонизм после этого — понятие вопрошания о бытии, вопрошания, которое вопрошает о сущности сущего и ставит схваченное таким образом бытие в отношении к представлению (мышлению). *Бытие и мышление* — это титул для истории мышления внутри первого и другого начала.
18. Сущностным образом эта история дополняется через показ (*Herausstellung*) истории *ἀλήθεια*, ее преждевременного падения, ее преобразования в *Pmo... wsij* и *adaequatio* и далее к *достоверности*. Эта история затем (*dann*) приводит к соответствующему непониманию вопроса об истине; наконец у Ницше уже только (*nur noch*) вопрос о *ценности* истины в подлинном смысле *платонистичен* (!). Все далеко уходит (*entfernt*) от задачи поставить под вопрос сущность истины как таковой в глубочайшем (*innigsten*) отношении к истине бытия (*Seyns*) и таким образом само бытие (*Seyn*).
19. Из платонического истолкования сущего вырастает некий

способ представления, который в будущем в различных формаобразованиях (Gestalten) овладевает историей ведущего вопроса и тем самым западной философией до самого основания.

С постановкой (Ansetzung) *ἰδέα* как *κοινόν* назначается (gesetzt) как бы сущим *swrismOj* [разделение]; последнее есть источник «трансценденции» в ее различных формах (Gestalten), особенно если и *ἐπέχειναι* понимается как следствие постановки идеи как *οδοία*. Здесь же корень для представления априори.

20. Под трансценденцией понимается нечто разделенное (Verschiedenes), что затем тут же вновь сочетается.

а) «Онтическая»: взшедшее над сущим еще выше другое сущее, с христианской точки зрения: стоящее над сущим сотворенным само творящее, создатель (Schöpfer), в совершенно запутанном употреблении слова «трансценденция» [эта «трансценденция» (совсем как Ваша Magnificenz! [Ваше превосходящее]) = самому Богу, сущее *над* всяким прочим сущим; всеохватывающее и таким образом всеобщее, поименованное затем для преобладания (zum Überfluß) и во избежание (zur Übersteigerung) путаницы еще и «бытием»!

б) «Онтологическая» трансценденция: [здесь] подразумевается превосхождение (Übersteigerung), которое имеет место (liegt) в *κοινόν* как таковом, сущее как то всеобщее (Generelle) (*γέννη* — категории — «над» и «до» сущего, априори). Здесь отношение и вид различия совершенно не ясны; [здесь] довольствуются закреплением *κοινόν* и его следствий.

в) «Фундаментально-онтологическая» трансценденция в «Бытии и времени». Здесь слову «трансценденция» возвращается его исходный смысл: превосхождение (Übersteigerung) как таковое, — и она понимается как особость (Auszeichnung) присутствия (Da-seins), чтобы обозначить (anzeigen), что оно всегда уже стоит в открытости сущего. Тем самым сочетается и одновременно определяется точнее (näher) «онтологическая» «трансценденция», поскольку размерное присутствие исходно понято как *понятность бытия* (Seinsverständnis). Но так как теперь одновременно схвачено понимание (Verstehen) как брошенное бросание-себя-на (entworfener Entwurf), то трансценденция означает стоять в истине бытия (Seyns), правда, поначалу без того, чтобы это знать и расспрашивать.

Но так как теперь присутствие (Da-sein) как вот-*бытие* (Da-sein) исходно (besteht) есть открытость сокрытия, нельзя говорить о трансценденции присутствия (Da-sein); в круге (im Umkreis) этой постановки (Ansatz) представление о «трансценденции» должно *исчезнуть* и исчезнуть в *любом* смысле.

д) Достаточно часто это представление употребляется еще и в рассмотрении «теорий познания» («erkenntnistheoretisch»)

sehen)), которое сначала у Декарта препятствует «субъекту» прежде всего в [его] выходе и переходе (Hinaus- und Hinübersteigen) к «объекту» или делает это отношение сомнительным. И этот вид трансценденции преодолен в постановке присутствия (Da-seins), тем, что она обходится (übergegangen wird) заранее.

е) «Трансценденция» везде включает выход (Ausgang) из принятого за известное и близкое (vertraute) «сущего» для направленного выхода (Hinausgang) [к чему-то] над этим. С точки зрения основовопроса об истине бытия (Seyns) в этом заключается застревание (Steckenbleiben) в способе вопрошания ведущего вопроса, т. е. в *метафизике*.

Но этим переходом к основовопросу преодолена вся мета-физика.

Поэтому же этот переход тем яснее должен вспоминать об окружающих еще его и неизбежных, даже через защиту (wenn auch nur in der Abwehr) продолжающих его определять формах платонизма.

21. Последние отпрыски (Ausläufer) и следствия платонизма в настоящее время:

а) все, что называется «онтологией» и таковую, хочет или не хочет, а также враждебность (Gegnerschaft), если (etwa) она [стоит] на почве какого-либо кантианства, остается в той же области условий для «онтологий»;

б) вся христианская и нехристианская метафизика;

с) все учения, которые стремятся к «ценностям», «смыслу», «идеям» и идеалам, соответственно учения, которые [такое] отрицают, позитивизм и биологизм;

д) всякий вид философии «жизни», которому бытийный вопрос даже в подлинной форме прежнего ведущего вопроса остается чуждым (Дильтей);

е) полностью (vollends) все те направления, которые все вышеназванное смешивает, проповедует идеи и ценности и в то же время подчеркнуто настаивает (betonen) на «эксценденции». Здесь крайняя путаница возведена (erhoben) в основоположение, и всякое мышление в собственном смысле и вопрошание отброшены (preisgegeben);

ф) наконец философия Ницше, которая именно потому, что она понимает себя как *перевертывание* (Umkehrung) платонизма, как будто через заднюю дверь, впадает обратно. Но и там, где Ницше как мыслитель в переходе напоследок вывернут (herausgedreht) из платонизма и его перевертывания, дело не доходит до исходно-преодолевающей постановки вопроса об истине бытия (Seyns) и сущности истины.

22. С другой стороны, именно Ницше впервые осознал ключевое положение Платона и значение (Tragweite) платонизма для истории Запада (происхождение нигилизма). [Говоря] точнее,

он угадал это ключевое положение Платона, поскольку положение Платона (Platos) между доплатоновской философией и философией послеплатоновской становится очевидно только в том случае, если доплатоновская философия понимается исходно (anfänglich) из самой себя и не истолковывается, как у Ницше, платонически. Ницше в этом истолковании застрял (blieb hängen), потому что не опознал ведущий вопрос как таковой и не перешел к осново вопросу. Но Ницше выследил, а это в настоящий момент (zunächst) имеет больший вес, платонизм в его потаеннейших формообразованиях (Gestalten): христианство и его секуляризации (Verweltlichungen) есть всюду «платонизм для народа».

23. Платонизм в своем открытом и сокрытом господстве сдвинул сущее в целом, как оно рассмотрено и сформировано (gestaltet) в течение западной истории, в определенное устройство (Verfassung) и сделал определенные направления самопонятными путями «вопрошания» (ср. выше «трансценденцию»), а это настоящее (eigentliche) препятствие для опыта и прыжка в присутствие (Einsprung in das Da-sein), в такой степени, что непонято прежде всего присутствие, в то же время не становится прозрачной (einsichtig) необходимость его обоснования, так как отсутствует нужда (Not) для такой необходимости (Notwendigkeit). Однако это отсутствие основано в забвении бытия (Seinsverlassenheit) как глубочайшей тайне теперешней истории западного человека.
24. Поэтому (daher) создать готовность для прыжка (Einsprung) в присутствие — это неизбежная задача вступить в преодоление платонизма через более исходное знание о его сущности.
25. Вследствие [всего] этого мы должны спросить:
 - а) В каком опыте и истолковании обоснована постановка сущего как $\dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$?
 - б) В какой истине (какой сущности) стоит определение сущности ($\sigma\upsilon\beta\omicron\iota\alpha$) сущего, $\delta\upsilon$, как $\dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$?
 - в) Если эта истина осталась неопределенной, а она осталась таковой, почему не было спрошено о ней?
 - г) Если никакая необходимость к такому вопрошанию не дала о себе знать, в чем это имело свое основание? Это основание может заключаться только в том, что истолкование сущности как $\dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ полностью удовлетворяло вопрошание о сущем и всякое иное вопрошание заранее отбрасывало (verschluss), а это, со своей стороны, должно быть обосновано на единственном в своем роде истолковании сущего.
 - е) Это истолкование набрасывает (entwirft) сущее на постоянное присутствие. $\dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ бытийствует (west) как таковая и любой шаг за рамки таковой делает невозможным, ибо вместе с этим (hiermit) дается бытие в бытийствовании (Wesung),

соответственно сущее все обнаруживает осуществленным (erfüllt). Бытийствование как присутствие (Anwesenheit) и постоянство (Beständigkeit) не дает пространства для неудовлетворенности (Un-genügen), тем самым нет движущей причины для вопрошания об истине этого истолкования; оно само себя удостоверяет (bestätigt) как нечто удостоверяющее (Bestätigende) все сущее как таковое. Сущность как *ἰδέα* есть тем самым само по себе истинно (*wahrhaft*) (ϕληγοј) сущее, ѓν.

f) Через посредство этого истолкования сущего человеку впредь соразмерно бытию отводится однозначное место: в качестве постоянно присутствующего истинно сущее есть всегда *то, что напротив* (Gegenüber), стоящий в виду вид (in Angesicht stehende Aussicht); человек есть то происходящее (Vorkommende), которое отнесено (bezogen) к тому, что напротив и само туда втянуто (einbezogen); он может еще самому себе быть напротив в рефлексии; более позднее развертывание сознания, назревают (vorbereitet) предмет и «само»-сознание.

g) Тем не менее продолжает существовать то, что ἀλήθεια с начальным истолкованием ѓν как φύσις вошло (stand) в опыт и во взгляд (in Blick). Соответственно имеет место (liegt) в первом начале более чем в платоническом истолковании, и поэтому в со-поставлении (Auseinandersetzung) первому началу должны быть возвращены его настоящее величие (unverfälschte Größe) и единственность; со-поставление не снимает (hebt auf) его, а лишь обосновывает его необходимость для начала другого.

26. Преодоление платонизма в этом направлении и способе — это историческое решение широчайшего масштаба (weitesten Ausmaß) и одновременно обоснование философской, но по сравнению с гегелевской истории философии совершенно другого рода. (То, что в «Бытии и времени» было развернуто как деструкция, подразумевает не разборку (Abbau) как уничтожение, а расчистку (Reinigung) в направлении освобождения метафизических основопозиций. Но все это во взгляде (im Blick) на осуществление отзвука (Anklang) и подачи (Zuspiel) есть лишь вступление к игре (Vorspiel).)
27. То, что истина бытия и основание этой истины в первом начале и его истории сокрыта, требует от исходного возобновленного вопрошания бытийного вопроса перехода в *осново-вопрос*: каким образом бытийствует (west) бытие? Лишь только из этого вопроса и обновляется вопрос: что есть сущее?

Крайний и одновременно коварнейший (verfänglichste) отпрыск «идеализма» жажет себя там, где его, казалось бы, заставляют сдать и где он даже (ja sogar) поражается (если к примеру оспаривают близость к жизни немецкого идеализма). Этот

идеализм имеет образ (Gestalt) *биологизма*, который согласно своей сущности необходимо многозначен (vieldeutig) и хочет быть [таковым]. Ибо постановкой (Ansatz) в «жизни» как фундаментальной действительности («жизнь» как все-жизнь и одновременно «человеческая» жизнь) можно сразу же констатировать двоякое.

Жизнь как действие и поведение (Handeln und Tun) — это ход дальше и ход вперед (Weiter- und Fort-gehen), таким образом, она направлена поверх себя на «смысл» и «ценность», а следовательно, это «идеализм»; но, как сразу же можно возразить, это [ведь] жизненная форма не представления и «сознания», а *пере-живания* (*Er-lebens*) и действия, *жизнь и переживание*; все это звучит «реалистично» и все же, если необходимо, считается высшим идеализмом, всегда может себе это позволить.

Эти двусмысленности дают видимость широты и глубины, тогда как являясь лишь следствием полной необоснованности этого мышления, которое совершенно поверхностно и поверх (über) его исторического происхождения умышленно слепо до крайности (zum Höchsten) фальсифицирует очевидное с сомнительной выгодой получить сразу же одобрение.

111. Априори и φύσις

т.е. τὸ πρότερον τῆ φύσει. φύσις, задающая меру, и «раньше чем» («Früher als»), происхождение, источник.

Самое раннее, перво-присутствующее (Erst-Anwesende), присутствие есть сама φύσις, все же вскоре сокрытая заодно с ἀλήθεια через посредство ἰδέα.

Каким образом дело доходит до вопроса о πρότερον? На основании ἰδέα как ὄντως ὄν.

Самое раннее в бытийствовании (Früheste in der Wesung) есть само это последнее как бытийствование бытия (Seyns).

Априори из пред-идущего (Vor-gängigen); априори там, где ведущий вопрос, метафизика.

Но в *переходе* априори лишь *кажется* еще «проблемой»: отношение бытия и сущего из события понимается совершенно иначе.

112. Априори

Априори в собственном смысле лишь там, где ἰδέα, и тем самым сказано, что сущность (χρῆσιν) как ὄντως ὄν более сущее и тем самым есть *первое* сущее (*zuerst seined ist*).

Априори подразумевает всегда в будущем в метафизике, соответственно ее постановке (Ansatz) у Платона, предшествование (Vorgängigkeit) сущести перед сущим.

Априори превращается с *ιδέα* в *perceptio*, а это значит, что априори становится *ego percipio* и тем самым приписанным к «субъекту»; дело доходит до предшествования *пред-ставления*.

То, что в «Бытии и времени» обозначено как «понятность бытия», казалось, было лишь расширением этого предшествующего представления, и тем не менее (понимание как бросок-на — присутствие (Ent-wurf — Da-sein)) это нечто совсем иное, но как *переход* оно ссылается (*weist zurück*) на метафизику. Истина бытия (Seyns) и бытийствование (Wesung) бытия это ни более раннее, ни более позднее.

Присутствие (Da-sein) это одновременность (Gleichzeitigkeit) пространства-времени с истинным как сущим, бытийствует (*west*) как *обосновывающее* основание, как «между» и «среди-на» («Zwischen» und «Mitte») самого сущего.

113. *Ἰδέα* и *ὄνοια*

Следует показать, каким образом из основного определения сущего, сущести как *постоянного присутствия* (*Anwesenheit*), лучше с ней, чем с определяющим фоном, добываются сущностные определения сущего.

Сущим есть, согласно основному определению, то, что есть *одновременно*, что может осуществить (*vollbringen*) возможность этой *одновременности* (*Zugleich*). Из этой одновременности определяются последовательность (*Nacheinander*), предшествование (*Vorangehen*) и воспоследование (*Folgen*) (позже причина (*Ur-sache*) и следствие); см. (*beachte*) кантовское истолкование причинного бытия).

Для последующего времени метафизики характерно, что хотя временная характеристика употребляется для соответствующего различения сущего, уже здесь и [*und nur*] время используется как число изменчивого, исчислимого, т. е. форма его упорядочения, а следовательно, время как рамки. Иными словами, более исходная сущность времени даже не приходит к опыту, так же как и сущность пространства. *ὄνοια* как «субстанция» обозначается таким образом как бы освобожденной от времени (*zeit-frei*), чтобы в зависимости от этого затем быть определенным как «вечное» (бесконечное) или «временное», конечное. Через эти рамки метафизика не переходит. «Бытие и время» отсюда, кажется, есть нечто само собой разумеющееся!

Для этого вопрос «иерархии» («*Rangordnung*»): не «ценностей» вообще и самих по себе, а *человеческого бытия*: господин и слуга.

Каким образом этот вопрос взаимосвязан с *метафизикой* и метафизической основопозицией? Ср. для этого развертывание ведущего вопроса: Человек и человеческое бытие как вопрошающий, обосновывающий истину.

Когда, каким образом «истина» в собственном смысле, а значит, одновременно ее преодоление и преобразование (*Verklärung*) возможны и поручены «предприниманию» («*Vornehmen*»).

Истина как закрепление и потому что (*und, weil*) уравнивание, всегда необходимое для тех, кто смотрит снизу вверх, но не для тех, кто смотрит наоборот.

Вопрос иерархии в этом смысле как *переходный вопрос*, необходимость особи и единственности, чтобы осуществить (*vollziehen*) открытие (*Eröffnung*) бытия.

Однако исходнее, чем этот вопрос, должен быть тот вопрос о пространстве-времени, т. е. вопрос об истине как начальный (*anfängliche*) вопрос о сущности истинного (ср. 1937/1938¹⁴).

13. Ср. о воле к власти Лекционный курс зимнего семестра 1936/1937 г. «Ницше»: Воля к власти как искусство» (Полн. собр. соч. Т. 43); о вечном возвращении (Лекционный курс летнего семестра 1937 г.). «Ницшевская метафизическая основопозиция в западном мышлении. Вечное возвращение того же самого» (Полн. собр. соч. Т. 44); ср. о том и другом (*Beides*) Упражнения летнего семестра 1937 г. «Ницшевская метафизическая основопозиция. Бытие и видимость».
14. Лекционный курс зимнего семестра 1937/1938 г. «Основные вопросы философии. Избранные „проблемы“ „логики“» (Полн. собр. соч. Т. 45).